Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

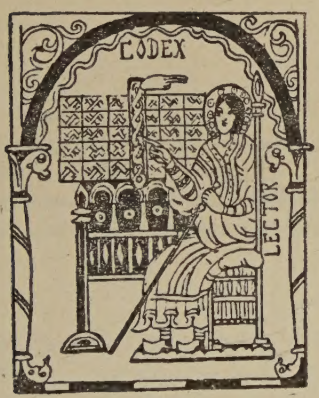
ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XII

Lucerna pedibus meis verbuu tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.).

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)



Property of
CSaT
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1 9 5 3

vol 12
1953

C. BERMEJO, IMPRESOR.—GARCIA MORATO, 122.—TELEF. 33-06-19.—MADRID.

INDICE DEL VOLUMEN XII

ESTUDIOS:

PÁGS.

AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO: *Origen español del Códice Lugdunense de la Vetus Latina* ... 377- 395

BELLET, PAULINO, O. S. B.: *La forma homilética del Comentario de Aponio al Cantar de los Cantares* ... 29- 38

CRIADO, RAFAEL, S. J.: *Valor hipostático del nombre divino en el Antiguo Testamento* ... 273-316; 345- 376

DÍEZ MACHO, ALEJANDRO, M. S. C.: *¿Cesará la «Torá» en la Edad Mesiánica?* ... 115- 158

GONZÁLEZ RUIZ, JOSÉ M.ª, Pbro.: *Teandrismo de la Cristología de San Pablo* ... 257- 272

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, Pbro.: *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario* ... 159- 183

PEINADOR, MÁXIMO, C. M. F.: *Idea central del discurso de Jesús después de la Cena (Joh, XIV-XVII)* ... 5- 28

RAMOS GARCÍA, JOSÉ, C. M. F.: *Un reciente comentario al libro del Génesis* ... 227- 255

NOTAS:

BÓVER, JOSÉ M.ª, S. J.: *Si peccaverit in te frater tuus... Mt. 18,15* ... 195- 198

ENCISO, JESÚS: *Mizmor, shir y maśkil* ... 185- 194

ESTEBAN ROMERO, ANDRÉS AVELINO: *Nota informativo-bibliográfica sobre las Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos* (septiembre 1953) ... 39- 78

DOCUMENTACION:

Declaración de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el libro de BERNARD BONKAMP: *Die Psalmen* ... 396

NOTICIARIO:

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos (Convocatoria y temario) ... 79- 83

Crónica de la XIV Semana Bíblica Española (SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS) ... 397- 419

200684

PÁGS.

XIII Semana Española de Teología (R. L. G.) 420- 436
Una nueva publicación periódica de Ciencias Eclesiásticas: «*Anthologica Annua*» (S. Muñoz Iglesias) 437- 440
El movimiento Bíblico Católico en Alemania (Generosus Marquardt, O. F. M.) 199- 203

BIBLIOGRAFIA:

Reseña de libros.

Aage Bentzen: *Daniel* (Ramiro Augé, O. S. B.) 328
De Ambroggi, Pietro: *Pedagogia pastorale di S. Pablo* (Alberto Vidal). 102- 103
— — *Il Cantico dei Cantici* (J. Enciso) 329- 331
Amiot, F.: *Gestes et Textes des Apôtres* (Alberto Vidal) 98- 99
Arce, A., O. F. M.: *Miscelánea de Tierra Santa*. Tomo I (Pablo Termes Ros, Pbro.) 89- 90
Augustinovic, A., O. F. M.: *Crítica Determinismi Joannaei* (Fr. Serafín de Ausejo) 96- 97
Baldi, Donato, O. F. M.: *Giosue* (Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.). 444
Bea, Augustinus, S. J.: *Canticum Canticorum* (J. Enciso) 329- 330
Beer-Meyer: *Hebräische Grammatik* (J. R.) 319
Bóver, José M.ª, S. J.: *Las Epístolas de S. Pablo* (Alberto Vidal) ... 99- 100
Bückers, Hermann, C. SS. R.: *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon* (Ramiro Augé, O. S. B.) 445
— — *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther* (Fr. Alb. Colunga, O. P.) 447
Dornier, P. S. S.: *Les Epîtres de Saint Paul a Timothée et a Tite* (Lorenzo Turrado) 100- 101
Duesberg, Dom Hilaire, O. S. B. et Auvray, Paul: *Le Libre des Proverbes* (J. Prado, C. SS. R.) 333- 334
Dupont, J., O. S. B: Συν Χριστῳ: *L'Union avec le Christ suivant saint Paul* (José M.ª González Ruiz, Pbro.) 210- 211
Fernández Truyols, Andrés, S. J.: *Geografía Bíblica* (Pablo Termes Ros, Pbro.) 90- 91
Feullet, André: *Le Cantique des Cantiques* (J. Enciso) 329- 333
Fohrer, Georg.: *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (Ramiro Augé, O. S. B.) 327
Fonseca, A. G. da, S. J.: *Quaestio synoptica* (S. Muñoz Iglesias) ... 334- 335
Foschini, Bernard M., O. F. M.: *Those who are baptized for the Dead* (J. Enciso) 101- 102
Card, Donal, H.: *The exegetical method of the greek translator of the book of Job* (Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.) 447- 448
Garofalo, S.: *Il libro dei Re* (Luis Brates, S. J.) 322- 324

PÁGS.

GELLIN, A.: *Jeremie. Les Lamentations, Baruch* (Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 94
GIL ULECIA, ANTONIO, Pbro.: *Introducción general a la Sagrada Biblia* (S. Muñoz Iglesias) ... 85- 86
GINEBRA, P. y SERRA, E.: *Homilías evangélicas* (Juan F. Hernández). 97- 98
G. DORADO, GUILLERMO: *Manual de Hebreo y Arameo bíblicos.* Gramática hebrea. Libro primero (Alfonso Franco) ... 86
GUILLET, JACQUES: *Thèmes Bibliques.* Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation (Pablo Termes Ros, Pbro.) ... 206- 207
HOLSCHER, GUSTAV: *Das Buch Hiob* (Fr. Maximiliano G.ª Cordero, O. P.). 209
KOCH, A., S. J. y SANCHO, A., Can. Mag.: *Docete* (Juan F. Hernández) ... 212
MARÍN-SOLÁ, FRANCISCO, O. P.: *La evolución homogénea del dogma católico* (S. Muñoz Iglesias) ... 207- 209
MARTÍNEZ GIL, ALEJANDRO: *Meditaciones bíblicas.* Tomo I. *Carta de San Pablo a los Gálatas* (S. Muñoz Iglesias) ... 103- 104
MILLAR BURROWS: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (Jesús Enciso) ... 92
— — *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (Jesús Enciso) ... 91- 92
MOULE, C. F. D.: *The Language of the New Testament* (J. Enciso). 209 210
MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR: *Los fundamentos racionales de nuestra fe* (A. Avelino Esteban Romero, Pbro.) ... 95
NICOLAU, MIGUEL, S. J.: *Sacrae Theologiae Summa.* Vol. I. *Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De Sacra Scriptura,* 2.ª edit. (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) ... 205- 206
ORTIZ MUÑOZ, ANTONIO: *Jerusalén, hoy* (A. Avelino Esteban Romero). 448- 449
PAUTREL, R., S. J.: *Tobie* (J. Prado, C. SS. R.) ... 328- 329
PENNA, ANGELO: *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo* (L. Turrado, Pbro.) ... 86- 88
— — *Baruch* (Ramiro Augé, O. S. B.) ... 326- 327
PERROY, H., S. J.: *La Bible vécue: Récits, élévations.* Tomo I: *Génesis-Deut.* Tomo II: *Macabeos-Sapienciales. Profetas* (P. Serafín de Ausejo). 94
PLAGNIEUX, JEAN: *Saint Grégoire de Nazianze Théologien* (S. Muñoz Iglesias) ... 88- 89
RINALDI, P. G.: *I Profeti minori. Introduzioni generale. Amos* (Ramiro Augé, O. S. B.) ... 446- 447
ROBERT, A., P. S. S.: *Le Cantique des Cantiques* (J. Enciso) ... 329- 332
ROWLEY, H. H.: *Moses and the Decalogue* (Jesús Enciso) ... 93
— — *The Convenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls* (J. Enciso) ... 211- 212
— — *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament* (J. Enciso) ... 441- 444
— — *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (J. Enciso) ... 318
SARIC, JUAN EV.: *Sveto Pismo Novoga Zavjeta* (Slavicec) ... 441

PÁGS.

SCHAEFER, KARL. TH.: *Grundiss der Einleitung in das Neue Testament* (José M.ª González Ruiz, Pbro.) 95
STEIMANN, JEAN: *Le prophète Jérémie.* Sa vie, son oeuvre et son temps (Ramiro Augé, O. S. B.) 324- 325
THIERRY MAERTENS: *Les Sept Jours* (Genese I). *La Mort a régné depuis Adam* (Gen. II) (Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.) 92- 93
UBACH, B.: *I i II de Samuel* (Fr. Maximiliano G.ª Cordero, O. P.). 445- 446
VINCENT, ALBERT: *Le livre des Juges. Le livre de Ruth* (J. Prado) ... 319- 322
VOGELS, HEINRICH JOSEF: *Evangelium Colbertinum,* herausgegeben und untersucht (Teófilo Ayuso Marazuela, Pbro.) 317- 318

Revista de revistas.

Antonianum 336
Angelicum 450
Benediktinische Monaschrift 213
Bible et vie chrétienne 336
Bíblica ... ... 105, 213 y 214
Bijdragen 227
Bulletin de Littérature Ecclésiastique 337
The Catholic Biblical Quarterly ... ... 105-107, 214, 215, 450 y 451
Ciencia y Fe 451
La Ciencia Tomista ... ... 338 y 451
La Ciudad de Dios 338
Collectanea Franciscana 338
Cultura Bíblica ... ... 215 y 216
Divus Thomas ... ... 216, 338 y 451
Dominican Studies ... ... 107 y 216
Eglise Vivante 451
Ephemerides Carmeliticae 216
Ephemerides Mariologicae 216
Ephemerides Theologicae Lovanienses ... ... 107, 216, 217 y 451
Estudios Eclesiásticos ... ... 451 y 452
Estudios Franciscanos ... ... 217 y 338
Euntes Docete ... ... 107 y 452
Evangelische Theologie ... ... 107, 108 y 217
Franziskanische Studien 217
Gregorianum ... ... 217 y 338
The Harvard Theological Review ... ... 108, 109, 338, 452 y 453
Hispania Sacra 338
Ilustración del Clero 338
The Jewish Quarterly Review ... ... 109, 110, 218, 339 y 340
The Journal of Theological Studies ... ... 110 y 219
Lumen 220
Lumière et vie ... ... 110, 111, 220 y 453

PÁGS.

Marianum ... 220, 340 y 453
Münchener Theologische Zeitschrift ... 111 y 220
Nouvelle Revue Théologique ... 111, 220 y 453
Recherches de Théologie ancienne et médievale ... 111, 453 y 454
Revista Bíblica ... 340 y 454
Revista Eclesiástica Brasileira ... 340
Revista de Teología ... 221
Revue Biblique ... 221, 222 y 340
Revue Diocésaine de Namur ... 222
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses ... 222, 340, 341 y 454
Revue des Sciences Religieuses ... 222 y 341
Revue Thomiste ... 223 y 454
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques ... 222, 341 y 454
Revue de l'Université d'Ottawa ... 223 y 341
Sacris Erudiri ... 223
Sal Terrae ... 223
Sapienza ... 223
Sciences Ecclésiastiques ... 111 y 341
Scriptorium ... 341
La Scuola Cattolica ... 223
Sefarad ... 111, 112, y 454
Theological Studies ... 223 y 224
Theologie und Glaube ... 224 y 454
Trierer Theologische Zeitschrift ... 455
Teologische Quartalschrif ... 112, 224 y 341
Verbum Caro ... 224 y 455
Verdad y Vida ... 112
Zeitschrift für katholische theologie ... 112 y 455

LIBROS RECIBIDOS ... 112-114; 225-226; 343-344; 456- 457

Idea central del discurso de Jesús después de la Cena (Joh. XIV-XVII)

El llamado Discurso de la Cena pronunciado por Jesús en la intimidad del círculo de sus discípulos después de celebrada la Cena pascual la víspera de su muerte, comprende los capítulos XIV a XVI del IV Evangelio, precedidos de un prólogo constituído por los vers. 31-38 del cap. XIII y seguidos del cap. XVII en que leemos la llamada «Oración sacerdotal de Jesús» (1). En ella nos es dado contemplar ideas sublimes sobre el mandamiento nuevo y característico de los discípulos de Cristo, sobre la suerte futura de la Iglesia por él fundada, sobre la íntima unión de Jesús con los suyos, sobre la persona y misión del Espíritu Santo, sobre las relaciones de esta divina Persona con Jesús y de éste con el Padre, etcétera... No intentamos buscar cuáles sean estas ideas más trascendentales y, de entre ellas, cuál la más importante; sino precisamente cuál sea la idea *central*, o sea, aquella alrededor de la cual giran y se desarrollan las demás, constituyendo el verdadero centro de gravedad de las ideas que arriba apuntábamos.

Antes de nuestra indagación parecería que se debía probar la unidad literaria de los mencionados capítulos que ha sido concebida de distintas maneras. Para los racionalistas y modernistas, que

---

(1) Así se la denomina desde fines del siglo XVI. Cierto que aquí ora Cristo, Sumo Sacerdote; pero no precisamente en cuanto tal o en calidad de víctima que va a inmolarse, pues solamente en el vers. 19 se habla de inmolación y con expresión no muy clara. Otras ideas se repiten mucho más, lo hemos dicho: la de la unión, que justificaría mejor el título que a esta oración da el P. LAGRANGE, de «Oración por la unión». (Cf. *Comm. in Joh.*, ed. 4, pág. 435.)

ven en el todo el IV evangelio una pura especulación teológica de un autor de fines del siglo I, correspondiente al ambiente y al progreso doctrinal que había alcanzado la comunidad cristiana por aquel tiempo, esa unidad literaria es perfecta, pero obra del autor del evangelio no de Jesús, a quien no atribuyen sino alguna que otra idea del discurso. Algunos más moderados admiten que las ideas principales son de Jesús y sobre ellas construye el autor este discurso con perfecta unidad literaria. Para los católicos no es necesario admitir que este discurso se pronunciara tal cual por Jesús en aquella ocasión. Se puede admitir en éste, lo mismo que en los restantes del IV evangelio y en los de los Sinópticos, que los evangelistas sintetizaran, ampliaran las ideas de Jesús con absoluta fidelidad a ellas, marcando su estilo y manera de escribir, su redacción peculiar. Una somera lectura de los presentes capítulos y su comparación con los anteriores del mismo evangelio convencerán a cualquiera que proceden de la misma mano. Aparte de esto, que ninguna dificultad ofrece, se puede admitir en este discurso lo que ya se admite por todos, por ejemplo, en el Sermón de la montaña. (Mat. V-VII.) Es decir, como San Mateo en ese discurso que pone en boca de Jesús al principio de su ministerio introdujo otras sentencias o discursos que pronunciara Jesús en otras ocasiones referentes al mismo tema de la antigua Ley en sus relaciones con la nueva, así pudo hacerlo San Juan; con ocasión de reproducir el último discurso de Jesús a sus apóstoles, introducir otros temas que juzgó pertinentes y tratados anteriormente por el Maestro en el círculo íntimo de los suyos. Y así, el P. Lagrange, seguido en todo o en parte por Lepin, Durand, Prat, Braun, Gaechter, Huby, no ve dificultad mayor en disgregar, como pertenecientes a otra ocasión, los cap. XV y XVI, 1-4, en los que no encontramos alusión alguna a la partida de Jesús de que se hace mención en los anteriores (2). Esta hipótesis, lejos de destruir la unidad literaria del mencionado discurso, la corrobora, puesto que, si el evangelista inserta esos conceptos en este discurso de despedida, es precisamente por su conexión, y nosotros diríamos, como veremos, porque las ideas del cap. XV giran alrededor de lo que creemos ser idea central de

(2) Cf. LAGRANGE, *Comm. in Joh.*, pág. 397 sq., 434; J. HUBY, *Le Discours de Jésus aprè la Cene*, ed. 2. París, 1942, pág. 8 sg.; BRAUN, *Comm. in Joh* (en la «Sainte Bible», de PIROT, tomo X. París, 1946), pág. 433.

este discurso, más su tema más destacado y central; y esto podía ser un argumento no despreciable para suponer que también lo del capítulo XV pertenece a esta ocasión como pronunciado por Jesús. Si en otra ocasión de intimidad con sus discípulos también se tocó, pudo ser; lo que nos interesa es saber que no desentona; al contrario, se adapta admirablemente con la situación y con el tema general.

Hechas estas observaciones acerca de la unidad literaria de estos capítulos y sin entrar en la solución de esos problemas que en estos últimos años se han suscitado, supuesta por todos la unidad literaria, al menos la redaccional por parte del autor del IV evangelio, pasemos al tema, objeto de nuestro estudio.

¿Cuál es la idea central de estos discursos? Y antes de contestar a esta pregunta se nos dirá: ¿Y puede haber idea central en un discurso en el que no es posible descubrir un orden lógico de ideas, en el que más que la razón interviene el corazón, pues eso son estos discursos, una efusión del corazón de Cristo en su hora suprema? Efectivamente, se han definido estos coloquios de Jesús como un comentario de las palabras con que comienza el cap. XIII: *cum dilexisset suos qui erant in mundo in finem dilexit eos*; se les ha llamado revelación, testamento del amor de Cristo (3). Pero el amor, como el corazón, tiene también su lógica y, sobre todo, una idea alrededor de la cual se derrama en sus efusiones. El movimiento ascensional y progresivo de este discurso se ha comparado no al movimiento progresivo en línea recta, sino al movimiento ascensional en espiral. Pero este movimiento, como es sabido, tiene su eje. Se ha comparado el movimiento del pensamiento en estos coloquios al flujo y reflujo de las olas en pleamar; pero en este fenómeno existe una ley constante; y existe también en este discurso, merced a esa idea central de que hablamos.

Para algunos esta idea central sería la caridad mutua, cuya expresión se encontraría en aquellas palabras: «Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos» (4). Razones no faltarían para sostenerlo. Pues, en efecto, aparte de repetirse tres veces las palabras antes citadas, frecuentemente se habla del amor entre el Padre y el Hijo, del amor entre Jesús y los suyos, del amor

(3) Cf. Vosté, *Studia Joannea*, Romae, 1930, pág. 254.
(4) Cf. XIII, 34; XV, 12.17.

que se sacrifica hasta dar la vida por el amado (5). Que esta idea de la caridad sea fundamental y frecuentemente repetida en estos discursos, no hay porqué probarlo; basta con repasar los textos que hemos citado. Pero creemos que hay otra idea, harto más repetida y genérica, alrededor de la cual puede agruparse la idea de la caridad. Para otros la idea central lo constituiría la revelación de la tercera Persona de la Santísima Trinidad, o sea, del Amor sustancial entre el Padre y el Hijo, que a su vez efectúa la caridad entre Cristo y los suyos y la mutua de éstos. A esto debemos responder lo que acabamos de decir; aparte de que lo referente al Espíritu Santo, no ofrece gran extensión ni relevancia en estos discursos (6).

Para otros la idea central sería la del consuelo y aliento en la despedida y se podría sintetizar en estas palabras: «Vado et veniam ad vos» (XIV, 28). Que cuanto dice Jesús en estos coloquios tienda a eso, no hay porqué ponerlo en duda. Pero con esto no se resuelve la cuestión. Además aun esta idea de consuelo en la despedida tiene su causa y se agrupa alrededor de otra idea más general y latente en todo el discurso. Digamos ya cuál es a nuestra manera de ver ésta: *es la de la unidad de Cristo con los suyos y mediante él con el Padre*. Su expresión la podríamos formular con las mismas palabras de Cristo en su oración: *ut sint unum* (XVII, 21-23).

Más o menos esta es la idea que reconoce como central y básica el P. Durand, al escribir: «Si es dado arriesgar una nueva fórmula, yo diría que Cristo instituye aquí la economía de las relaciones que de aquí en adelante tendrá con los suyos. En lo sucesivo formará con los suyos una sociedad invisible, pero real, íntima y más activa que nunca. Bajo este aspecto el discurso de la Cena tiene por objeto a Cristo-Iglesia» (7). En otros términos y según Durand, el tema central de estos discursos sería el Cristo místico, el Cristo total, como unidad orgánica en el orden sobrenatural. Vamos a probar nuestro aserto por el análisis del discurso. Y antes dos observaciones que serán otros tantos argumentos probatorios de nuestra manera de sintetizar este discurso y agrupar sus ideas alrededor de la idea de unidad: a) *La alegoría de la vida* (XV,1-10). Ocupa, por

(5) Cf. XIV, 15.21.23 24.31; XV, 9.10.13.14; XVI, 27; XVII, 23.24.26.
(6) Cf. XIV, 16.17 26; XV, 26; XVI, 7.8.13.
(7) Cf. *Le Discours de la Cene* (artículos publicados en «Recherche de Science Religieuse», 1910 y 1911; después publicados en folleto aparte). Prol.

decirlo así, el centro del discurso de Jesús. ¿Si se supone con Lagrange, como no pronunciada por Jesús en esta ocasión, sino traída a este contexto y circunstancias por el evangelista, no podría ser su razón la conexión con el tema? Al colocarla en medio de los otros razonamientos que tiene Jesús en esta ocasión, no era indicio de su carácter central y básico? Basta su lectura para conocer cuanto se destaca en la mencionada alegoría la idea de la unidad: la de los sarmientos con la cepa, la de los discípulos con su Maestro. Si al fin de ella se menciona la caridad, es como el fruto, la consecuencia de esa unidad. Si, como se supone generalmente, tal alegoría se pronunció por Jesús en esta ocasión, en la mente de éste ocupaba la idea de la unidad el centro y la base de sus razonamientos en la despedida y adiós que dirigía a los suyos.

b) *La oración sacerdotal* (capítulo XVII). Es una verdadera oración, ya tomemos ésta como una elevación del espíritu a Dios, una expresión de los sentimientos del alma, o una petición por nosotros y por los demás; todo esto es dado hallar en la oración de Jesús que ocupa todo el capítulo XVII. Pero al mismo tiempo es una enseñanza y enseñanza altísima. San Agustín, al principio del comentario a este capítulo, insiste en que Jesús, al orar en alta voz ante sus discípulos, quiso ser suplicante y enseñante, no quiso dejar el magisterio que hasta entonces ejercía con sus discípulos (8). Bossuet observa, a su vez, que Jesús quiso condensar en su oración toda la sustancia del discurso de la Cena (9). Basta un simple cotejo de las ideas vertidas en este capítulo XVII con las de los anteriores. Pues bien, ¿cuál es la idea central de este capítulo, mejor diríamos, casi la única? La de la unidad. Con razón ha denominado esta oración el P. Lagrange «la oración por la unidad». Que los discípulos sean una sola cosa como el Hijo lo es con el Padre, es lo que pide Jesús y lo que manifiesta a sus discípu-

---

(8) «Poterat Dominus Unigenitus et coaeternus Patri in forma servi et ex forma servi, si hoc opus esset, orare silentio. Sed ita se Patri voluit exhibere precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem. Proinde eam quam fecit orationem pro nobis, notam fecit et nobis; quoniam tanti magistri non solum ad ipsos sermocinatio, sed etiam pro ipsis ad Patrem oratio, discipulorum est aedificatio». *Trac, CIV, 2, in Joh.*

(9) *Méditations sur l'Evangile, La Cène,* II P. Jour LXVIII; ed. Garnier, París, 1922, pág. 391.

los (10). Hechas estas dos observaciones, vamos ahora por el análisis del discurso en sus ideas principales, a sintetizarlas alrededor de la idea de la unidad, con lo que se destacará ésta como la idea central y básica.

I. La unión en la Trinidad.

A) *El Padre y el Hijo.*—La fórmula clara y terminante de la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, no la encontramos en estos discursos, sino al final de uno de los últimos que tuvo ante sus enemigos. *Ego et Pater unum sumus* (X, 30). El sentido de las citadas palabras fué tan claro para sus enemigos en el sentido de hacerse igual a Dios, que quisieron apedrearle como a blasfemo. Idéntica fórmula la encontramos por tres veces en la oración sacerdotal (XVII, 11-21-23). Alguna dificultad podría ofrecer su sentido la comparación que se instituye entre la unidad del Padre y del Hijo y la que se pide para los discípulos entre sí. Si se quiere decir que aquí Jesús habla de su perfecta unidad en la voluntad, en los efectos y sentimientos con su Padre, esto supone y se deriva de la unidad de naturaleza que de él recibe desde toda la eternidad. De esta unidad se deriva que el Hijo esté en el Padre y el Padre en el Hijo, varias veces repetido en estos discursos (11).

En la consecución de la vida eterna, fin supremo de toda criatura racional, el conocimiento del Padre y del Hijo es esencial, como lo declara terminantemente Jesús (XVII, 3) *Haec est autem vita aeterna ut cognascant te, solum verum Deum, et quem missisti Jesum Christum.* Pues bien, el conocimiento del Padre es inseparable del del Hijo. No puede conocer al Padre, quien no conoce al Hijo; quien a éste conoce, conoce a aquél. Es la enseñanza de Jesús y respuesta a la pregunta de Felipe (XIV, 7 sqq.). Por la manera de responder Jesús se ve en seguida no se trataba de cosa nueva; al contrario era cosa ya repetida en otras ocasiones con las mismas palabras (12), o de ma-

---

(10) Cf. vers. 11.21.22 y 23, en los que las palabras esenciales y repetidas cuatro veces, son: *ut unum sint.*

(11) Cf. XIV, 10 11.20; XVI, 32; XVII, 21.

(12) Cf. VIII, 19. En este lugar insiste Jesús en que su testimonio acerca de sí mismo es digno de todo crédito, puesto que es el mismo testimonio que da de él el Padre. Pero, como los judíos desconocen culpablemente al Padre, ignoran igualmente al Hijo, cuyo testimonio no reciben.

nera equivalente, cuando afirmaba que creer en él era creer en el Padre que le había enviado (13). Por tanto, la ignorancia culpable que Jesús echa en cara al mundo respecto de su persona es ignorancia del Padre (14). Por la unidad de naturalea entre el Padre y el Hijo, todas las cosas son comunes: todo lo del Padre es del Hijo (15). Por la procedencia del Hijo respecto del Padre, la palabra de aquél es la de éste; el Padre habla y obra en el Hijo (16).

Asimismo unidos estarán el Padre y el Hijo en el amor que les profesarán los discípulos y en su manifestación por la guarda de su palabra y de sus mandamientos. Los discípulos a su vez percibirán conjuntamente el amor del Padre y del Hijo, su inhabitación en ellos (17). Si el Padre les ama, es porque ellos han amado a su Hijo (18). Y si en el amor de los discípulos irán unidos el Padre y el Hijo, igualmente lo estarán en el odio del mundo (XV, 23).

Tema destacado en estos discursos es el de la glorificación de Jesús que seguirá a su pasión y muerte. Con él se abren estos discursos en su prólogo (XIII, 31 sqq.). La repetición del pronombre (*autós*) en los vers. 31 y 32 hace la frase un poco oscura; pero la idea es clara: Jesús va a ser pronto glorficado y por él y juntamente con él su Padre. La gloria de entrambos es inseparable (19). La

(13) Cf. V, 24; VI, 40; XII, 45.
(14) Cf. XV, 21; XVI, 3.
(15) Cf. XVI, 15; XVII, 10.
(16) Cf. XIV, 10.24; XV, 15.
(17) Cf. XIV, 21-24; XV, 9.10.
(18) Cf. XIV, 21; XVI, 27.
(19) *Nunc clarificatus est Filius hominis et Deus clarificatus est in eo. Si Deus clarificatus est in eo, et Deus clarificabit eum in semetipso, et continuo clarificabit eum.* Esta es la lección que nos da la Vulgata. Los códices y versiones nos ofrecen dos variantes de alguna importancia: a) Códices de los más antiguos y autorizados (como Vat. y Sin.) y versiones omiten el primer inciso del vers. 32, que es repetición del último del vers. 31. Las ediciones críticas modernas están contextes en admitir esa repetición que entra dentro del estilo de San Juan y por suponer más fácil la omisión por *homoioteleuton* en los citados códices. b) La otra variante, que afecta al sentido, es: La Vulgata lee: *in semetipso,* que supone la lección griega εαυτω que nos dan muchísimos códices; pero otros, y más antiguos, nos dan la lección αυτω. Esta lección, si se lee con espíritu áspero, coincide en el sentido con la anterior. Las ediciones críticas y exégetas modernos leen con espíritu suave (=in eo). El sentido de la Vulgata es que el Padre glorificará a Jesús junto a sí mismo, elevándole (su humanidad) a su diex-

gloria del Padre estará en que los apóstoles reporten fruto espiritual siendo verdaderos discípulos de Jesús, lo cual cederá evidentemente en gloria del mismo Jesús (XV, 8). La acción intercesora de Jesús en favor de sus discípulos obteniéndoles cuanto pidieren cederá igualmente en gloria del Padre (XIV, 13). Más clara aparece esta unión de la gloria del Padre y del Hijo en la primera petición que Jesús hace al Padre en su oración (XVII, 1 sqq.). Si el Padre ha de glorificar al Hijo es a fin de que éste a su vez glorifique al Padre. Y si esta gloria consistirá en hacer participantes a los hombres de la vida eterna, ese poder lo ha recibido el Hijo del Padre. Y la vida eterna que consiste en el conocimiento conjunto del Padre y del Hijo, es la gloria de ambos que se difunde a los hombres. En fin, la gloria que el Hijo tiene con el Padre desde toda la eternidad en su naturaleza divina, esa se difundirá sobre su humanidad después de la muerte y resurrección, por haberla merecido en el cumplimiento de la obra que el Padre encomendara al Hijo, manifestando su nombre y su gloria a los hombres.

Finalmente, otro punto en que aparece la unión del Padre y del Hijo es la eficacia de la oración. Jesús manifiesta primeramente a sus discípulos que cuanto le pidieron en su nombre, lo obtendrán de él (XIV, 13, 14). En la alegoría de la vid esa eficacia va condicionada a la permanencia de los discípulos en Jesús y al cumplimiento de su palabra (XV, 7). Más adelante Jesús manifiesta que será el Padre quien otorgue las peticiones de los discípulos, cuando éstas se hagan en nombre suyo (XV, 16). Hacia el fin del discurso Jesús insta más y más a que pidan al Padre en su nombre, ya que hasta el presente nada han pedido de esta suerte, estando él entre ellos (XVI, 23.24). Más aún ; día llegará en que los discípulos por su fe en el divino Maestro y por su amor se asegurarán el amor del Padre, quien les concederá lo que pidan sin necesidad, por decirlo así a modo humano, de que intervenga en su favor Jesús (XVI, 26.27).

Como se puede ver por lo dicho, en la eficacia de la oración son indistintamente el Padre y el Hijo los que intervienen en favor de los que oren en nombre de Jesús. Pero, cuando los discípulos ins-

---

tra. La otra lección dice que el Padre glorificará a su Hijo en él mismo, en cuanto su humanidad participará de la gloria de su divinidad. Esta es, desde luego, la idea que se expresa en el cap. XVII, 1 sq. Cf. LAGRANGE in h. l *op. cit.*, pág. 366.

truídos por la acción del Espíritu Santo conozcan mejor al Hijo y el poder de su intercesión ante el Padre, cuando el Hijo ya glorificado esté junto al Padre y sea uno con él en el objeto de las oraciones de los suyos, entonces esa misma unión hará, por decirlo así, desaparecer la necesidad de la intercesión de Jesús ante el Padre.

De lo expuesto se deduce con claridad suficiente para disipar toda duda que Jesús quiere inculcar a sus apóstoles de varias maneras su perfecta unidad con el Padre. No hace más que repetir y confirmar lo que en anteriores discursos había enseñado.

B) *El Hijo y el Espíritu Santo.*—Si no tan repetida ni tan destacada como la unión del Padre y del Hijo, lo es suficientemente, para que podamos hablar aquí también de unión. Para los críticos independientes esta unión llega en la mente del autor hasta lo personal; para ellos el Paracleto que se promete es el mismo Cristo, ya glorificado, algo así como espiritualizado y obrando a modo de alma en el cuerpo de la Iglesia. Las expresiones usadas son bastante claras para indicar se trata de dos personas distintas; y, puesto que al Espíritu Paracleto se le encomiendan en el futuro obras divinas, podemos concluir que a él, como a Cristo, se le atribuye la divinidad. Al hablar del Espíritu Santo, y ponerle en relación con el Padre y el Hijo, no se usan las fórmulas que hemos visto antes respecto del Padre y del Hijo: *Yo en ti y tú en mí.* Se dice de él que procede del Padre (XV, 26), que es enviado por el Padre, pero en nombre de Cristo (XIV, 26), que es enviado por el Hijo de parte del Padre (XV, 26). Estos textos claramente nos demuestran la procedencia del Paracleto respecto del Padre y del Hijo. En virtud de esta procedencia, cuanto ha de manifestar y enseñar a los apóstoles, lo recibe del Hijo; y, como éste cuanto tiene lo recibe a su vez del Padre, de éste también lo recibe el Paracleto. Por consiguiente, la obra del Paracleto redundará en gloria de Jesús y del Padre (20).

(20) Cf. XVI, 13. En este vers. se anuncia la misión del Espíritu Santo, como doctor de los apóstoles a quienes conducirá al conocimiento de toda la verdad, ya recordándoles las enseñanzas de Jesús, ya haciéndoles penetrar todo el sentido de éstas, ya revelándoles otras nuevas. Y este universal magisterio que posee tiene su principio en Jesús, de quien lo recibe todo. Nótese el nexo causal con que se unen los dos miembros del vers. 13. De no suponerse una íntima y total unión de Jesús y del Espíritu Santo en el conocimiento y comunicación de esas verdades, no se explicaría ese nexo causal.

Con esto queda indicada la razón última de la unión existente entre las tres divinas personas: Padre, Hijo y Paracleto, en su acción sobre los apóstoles y sobre el mundo; es la unidad de naturaleza de los tres. Y en esa acción sobre los apóstoles y sobre el mundo es donde más se manifiesta la unión entre el Hijo y el Paracleto...

En primer lugar, el Espíritu Santo se nos presenta en estos discursos como *otro Paracleto* (XIV, 16). Es decir: Cristo lo ha sido igualmente para sus discípulos, abogado, consolador y defensor (que todo esto indica la palabra griega «παράκλητος»). Pero al ausentarse, al no poder ya visiblemente ejercer esos oficios, por dispensación divina, queda encargado otro *Paracleto* invisible. Este es Espíritu de verdad (XIV, 17; XVI, 13), como Jesús es la misma verdad (XIV, 6). Enseñará a los apóstoles toda verdad y les recordará lo que Jesús les ha enseñado; les hará penetrar en el sentido de sus palabras; consumará en una palabra el magisterio de Cristo con los suyos (XIV, 26; XVI, 13). Este Espíritu permanecerá con ellos, lo mismo que Cristo; a éste le odiará el mundo y a Aquél no lo podrá recibir (XIV, 17). La acción del Espíritu Santo contra el mundo incrédulo y hostil a Cristo y a los apóstoles y que se anuncia en XVI, 8 sqq., no es ni más ni menos que la misma obra de Cristo tal cual se nos describe en el IV evangelio en su lucha contra los judíos. Y en efecto, la acción del Paracleto en lo futuro, después de la desaparición de Jesús se describe como un juicio en que el mundo será convicto de su pecado, de la justicia de Jesús y de su propia condenación. Tres cosas que hizo Jesús en su ministerio y en sus discursos contra los judíos tal como nos los ha conservado San Juan. Acusador será de ellos ante el Padre, si bien tienen ya aquí uno, Moisés, que para ellos había de ser de suprema y decisiva autoridad (V, 45). El discurso del Cap. VIII tiende a manifestarles que son hijos del pecado y que en él morirán por su incredulidad (VII, 21.34, sqq. 44 sqq). Y a continuación proclama su justicia lanzando al rostro de sus enemigos esta interrogación que no tiene respuesta: *Quis ex vobis arguet me de peccato*? (VIII, 46).

Y en el día de su entrada triunfal en Jerusalén y en su último discurso contra los judíos, claramente anuncia la condenación del príncipe de este mundo, cuando fuere exaltado sobre la cruz (XII, 31-32). Y varias veces se repite en el IV evangelio que, si bien Cristo no ha venido a condenar, sino a salvar al mundo, no obstante ha venido a ejercer un verdadero juicio, a ser motivo de que

unos se salven y otros se condenen según reciban o no su palabra (21).

Arriba notamos cómo iban juntas la gloria del Padre y la del Hijo; cómo el Padre sería glorificado en el Hijo y por el Hijo, en cuanto que éste realizaba y llevaba a cabo la obra que le había encomendado Aquel. De igual modo el Paracleto glorificará al Hijo, en cuanto que continúa y consuma en los apóstoles y en los fieles la obra comenzada por Jesús. No se habla expresamente de la glorificación del Espíritu Santo, pero se supone por la victoria contra el mundo incrédulo y por la obra que realizará con los discípulos de Jesús. Si el Padre será glorificado en que los apóstoles reporten mucho fruto y en que sean verdaderos discípulos de Jesús (XV, 8), como quiera que esto será por la obra del Paracleto, síguese que también éste será glorificado juntamente con el Padre y el Hijo.

En la obra de Jesús, tal cual se nos describe en estos discursos, aparecen tres etapas inseparablemente unidas: la muerte de Jesús, su glorificación y la misión del Paracleto. No insistimos en las dos primeras tan íntimamente unidas, como se ve ya en el prólogo de estos discursos (XIII, 31 sqq.) y al principio de la oración sacerdotal (XVII, 1 sqq.). Nos fijaremos en la segunda y tercera.

Ya en el último día de la fiesta de los Tabernáculos, Jesús había anunciado la misión del divino Espíritu bajo el símbolo de un manantial de agua que brota del fondo del alma creyente; pero esa donación del Espíritu estaba condicionada a la glorificación de Jesus. *Nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus* (VII, 39). Próxima ahora su partida y teniendo que consolar a los suyos, tristes por esta partida, tomará Jesús, como uno de los motivos de mayor consuelo, la promesa del divino Espíritu. «Os conviene, les decía, que yo me vaya; pues si no me fuere, no vendrá a vosotros el Paracleto; mas, si me fuere, le enviaré a vosotros» (XVI, 7). A él estaba reservado el complemento del magisterio de Cristo; sin él no podrían llegar los apóstoles al conocimiento total y pleno de toda la verdad revelada y necesaria para la salvación del mundo (XVI, 13 sqq.). Por lo dicho se verá como las enseñanzas de Jesús sobre el Espíritu Santo, contenidas en el discurso de la Cena, tienden a manifestar la íntima unión existente

(21) Cf. III, 17 sq.; V, 24; IX, 39; XII, 47 sq.

entre el Hijo y el Espíritu Santo en la obra de la redención del mundo por medio de aquellos que ha elegido Jesús.

II. Unión de los fieles con Cristo

Esta verdad de la unión íntima de los fieles con Cristo se repite de varias maneras e insistentemente en estos discursos y se pone en relación con la unión del Hijo con el Padre. Ambas uniones permanecen bien distintas entre sí, pero tienen sus relaciones y semejanzas; siempre quedan inaccesibles en toda su amplitud a nuestra inteligencia.

a) *Realidad y naturaleza de esta unión.*—Vienen expresadas por la alegoría de la vid (XV, 1 sqq.). La cepa y los sarmientos son de la misma naturaleza (la específica de esta planta) y forman un ser, un organismo con su savia, su propia vida, sus frutos. La unión de las ramas con el tronco es algo misterioso, pero necesario para la fructificación; ésta no se puede dar sin una continua dependencia de las ramas respecto del tronco. Luego que se cortara esa dependencia, se malograría el fruto. En la vid ya sabemos para qué sirven los sarmientos separados de ella y cuál es el destino que le dan los usos domésticos: el fuego.

La alegoría, como cualquier otra comparación, siempre ha de resultar bastante inadecuada para expresar una realidad, un concepto, y más cuando éstos pertenecen al orden divino y sobrenatural. En nuestro caso, sin embargo, no podía haberse escogido otra más asequible al entendimiento de los oyentes de Jesús y al nuestro, más propia para expresar la íntima, continua y vital unión de los cristianos con Jesús; en otros términos, nuestra total dependencia de Cristo en el orden sobrenatural, la necesidad de la gracia (22).

---

(22) Para los oyentes de Jesús, originarios de Palestina, país en que abunda la vid, la imagen y la alegoría era de fácil inteligencia. Ya en el A. Testamento aparece la vid como imagen del pueblo de Israel (Cf. Is. V, 1; Jer. II, 21; Ez. XV, 1; XIX, 10; Ps. LXXX, 8 sq.). Nótese, sin embargo, la diferencia doctrinal que entraña en boca de Jesús con relación a la de los autores del A. Testamento. En éstos la verdad que se quiere hacer resaltar es la ingratitud del pueblo, la falta de frutos de buenas obras en contraste con la solicitud de Jahwe; es decir: el abuso de la

La afirmación a través de la alegoría de esa unión, de la constitución de un ser especial entre Cristo y nosotros, organismo místico, pero real, es clara y terminante. Y que en esa alegoría haya expresado Jesús lo que más tarde expondría San Pablo con la suya del cuerpo, ya lo notaba San Agustín: *Iste locus evangelicus, fratres, ubi se dicit Dominus vitem et discipulos suos palmites, secundum hoc dicit quod est caput Ecclesiae nosque membra eius* (23). Y para convencerse de ello basta una lectura comparativa de este pasaje y de Eph. IV, 15-16; Col. II, 19. *Unión, dependencia, influencia* vital; he aquí las tres ideas principales de los citados pasajes paulinos y de la alegoría de San Juan.

No es éste, sin embrago, el unico lugar en que se afirma esta verdad tan importante para el dogma y la piedad cristianos, tan consolador para nuestras almas. En el discurso de la Cena se nos repite bajo otras formas: *Yo en vosotros y vosotros en mí.* Expresión que se pone en íntima relación con la otra: *Yo en el Padre y el Padre en mí* (XIV, 20). Esta es la verdad que en su día conocerán los apóstoles. Esto es lo que insistentemente pide Jesús en su oración (XVII, 21 sqq.). Otra fórmula equivalente y que expresa más que la unión la continuidad de ésta, es la usada en la alegoría de la viña: Permaneced en mí y yo en vosotros» o la otra: «Permaneced en mi amor», por el cumplimiento de mis palabras, de mis mandamientos (Cf. XV, 4.9). Es la fórmula usada por Jesús en el discurso eucarístico (Cf. VI, 56). Y, en efecto, lo que se nos dice en estos discursos respecto de Jesús, como nuestra cabeza y Redentor de una manera general, en el Cap. VI se nos dice en particular de Jesús, hecho nuestro alimento por la Eucaristía. En ésta es donde de una manera especial puede verse la unión de Cristo y de los fieles, la influencia de aquél en éstos.

No entra en nuestro propósito determinar la naturaleza y consecuencias de esta unión, pues en este trabajo únicamente intentamos destacarla para llegar a la conclusión que el verdadero tema central del discurso de la Cena es el de la unidad. Y esta unidad queda bien destacada en la alegoría de la vid y de los sarmientos; aquélla

---

gracia y los castigos consiguientes. Este punto también se toca por Jesús (vers. 6); pero lo que se quiere hacer resaltar es la necesidad de una comunicación continua con Jesús para producir el fruto espiritual.

(23) *Tract. LXXX in Joh.*

y éstos una sola cosa en el orden natural de producir la uva y el vino; Cristo y los suyos una sola cosa en el orden sobrenatural de la vida divina.

b) *Consecuencias de esa unión.*—Sin embargo, algunas secuelas de esta unión se destacan en el discurso que no conviene pasar por alto, pues hacen a nuestro propósito. Nos referimos a la actitud del mundo incrédulo, a la obra que realizarán los apóstoles y a la felicidad eterna de que un día gozarán.

La actitud del mundo para con Cristo, ya lo hemos visto, era la misma que para con su Padre, a saber: de ignorancia culpable y de odio. Unidos los discípulos a Jesús, participarán igualmente del odio y persecución por parte del mundo. Los ha elegido y sacado del mundo; no son ya del mundo. Este ama lo que es suyo y odia lo que no lo es. No se extrañen, pues, que el mundo les odie y les persiga, como ha odiado y perseguido a su Maestro. En este punto no se crean los discípulos más privilegiados que el Maestro (XV, 18 sqq.). Si tan claramente se lo anuncia, es para que no sufran escándalo; para que, cuando llegue la hora de la persecución, traigan a la memoria sus palabras (XVI, 1 sqq.). Esto les servirá de aliento, pero, sobre todo, el saber que participarán de su triunfo, como del odio y persecución por parte del mundo. Son las palabras consolatorias del discurso con que éste se termina antes de comenzar oración: «Sufriréis en el mundo tribulación; pero confiad, yo he vencido al mundo» (XVI, 33).

Esta unión de Cristo con los suyos se manifestará igualmnte en la obra a realizar: la salvación del mundo. Jesús les ha elegido como amigos y confidentes a quienes nada ha ocultado de lo necesario para salud del mundo. Los ha elegido por su propia iniciativa. Cual sea el fin de esa elección, lo indica el texto griego más claramente que el latino (24). Los discípulos de Jesús han sido investidos de una misión, de que vayan por el mundo, evidentemente a llevar el

(24) Compárese este texto con los paralelos de los Sinópticos en que se habla de la elección de los apóstoles y de su misión a predicar el Evangelio: Mat. X, 2= Marc. II, 13= Luc. VI, 12 —Mat. XXVIII, 18 =Marc. XVI 15 =Luc. XXIV, 49. Nótese, sobre todo en los textos de Mat. y Marc., el *euntes... docete... praedicate*. Y se verá que, al decir Jesús *ut eatis*, se refiere a esta misión de anunciar el Evangelio por todas partes fructificando abundantemente, pero siempre unidos a Jesús, como el sarmiento a la vid.

mensaje de Cristo; se trata, pues, del ministerio apostólico, el cual es el mismo de Cristo, su continuación. Insertas estas palabras a continuación de la alegoría, y aunque no tengan sentido metafórico, indican que los apóstoles unidos íntimamente a Jesús, como sarmientos a la vid, han de buscar en ésta la eficacia de su apostolado y han de comunicar a los demás la misma savia de que ellos participan. Y en este apostolado no puede prescindirse de la oración, a la que deben recurrir los apóstoles, pidiendo todo al Padre en nombre de Cristo. ¿No les iba él mismo a dar el ejemplo, elevando fervorosa e insistente oración a su Padre, antes de realizar la obra de la redención? Y en esta oración la razón que alegará Jesús a su Padre para que escuche su plegaria en favor de sus apóstoles, es la unión existente en la misma obra que él y ellos han de realizar. *Sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum* (XVII, 18). Afirmación que después de la resurrección y con las mismas palabras se convertirá en mandato (25).

Finalmente, esa unión se consumaría en el cielo en donde gozarían de su eterna paz y compañía. Ya desde el principio del discurso les hace la solemne promesa. Por ahora no podrán seguirle; tienen que quedar en el mundo a continuar la obra comenzada por él; pero un día le seguirán (XIII, 33 sqq.). En la casa de su Padre hay muchas mansiones y, desde luego, una de ellas para ellos será y, si se va, es con el fin de prepararles la morada eterna (XIV, 1 sqq.). Los tomará junto a sí y donde él esté, allí estarán ellos (XIV, 3).

Las expresiones precedentes parecen tener un carácter restrictivo, como si se refirieran únicamente a los doce. Sin embargo, en la oración de Jesús adquieren un carácter más universal, pues se refieren a todos cuantos hayan de creer en él. «Quiero, oh Padre, que cuantos me diste, estén conmigo, a fin que vean la gloria mía que tú me diste antes de la creación del mundo» (XVIII, 24). Tan íntimamente unido se siente Jesús con los suyos al expresar este deseo y voluntad a su Padre, que parece no quedaría completa su gloria sin la nuestra.

Pero este gozo y gloria de Cristo y de los suyos no es solamente para el tiempo que seguirá a la muerte de éstos. Aun en vida, y en medio del mundo les promete Jesús su gozo, un gozo pleno que nadie

---

(25) Cf. XX, 21. Item Mat. XXVI, 18: Marc. XVI, 15; Luc. XXIV, 49.

les podrá arrebatar. Con su partida no quedarán huérfanos; vendrá, aunque invisiblemente, a ellos; se manifestará a ellos; en ellos hará su morada juntamente con el Padre (XIV, 18.21; XIV, 27 sqq.; XVI, 22). Todo esto se realiza, ya lo sabemos, en cualquier cristiano por la gracia. Por ésta tenemos en nosotros íntimamente unido Jesús; por ésta inhabitan en nuestra alma las tres divinas Personas. Por ésta tenemos ya aquí abajo un anticipo de la gloria del cielo.

III. La unidad de los fieles entre sí

Nos resta por considerar una tercera unidad: la que forman los fieles entre sí. En la alegoría del cuerpo humano usada por San Pablo, esta unidad viene expresada explícitamente varias veces. A propósito de la participación del mismo pan eucarístico por todos los fieles (I Cor. X, 16.17). Más extensamente a propósito de la diversidad de carismas y de la caridad que está sobre ellos (I Cor. XII, 12 sqq.). Paralelo a este pasaje es el (de Rom. XII, 4-5); en ambos se destaca la influencia mutua de los miembros (= de los fieles) entre sí (26).

En la alegoría de la vida esta unidad, si bien no se enuncia explícitamente, se supone implícitamente. Los sarmientos unidos a la vid, participando de su savia forman un todo, hay una unidad entre ellos; unidad resultante de su unión con la cepa, de la participación de la misma savia. Por tanto, la unidad de los fieles entre sí supone su unión en Cristo; su realización ha de ser por Cristo, por la participación de su misma vida. No se comprende un cuerpo organizado y con vida sin la cabeza. No se puede hablar en el orden sobrenatural de una unidad de los fieles sin su unión a Cristo por la fe y la caridad.

Pero es en la oración sacerdotal donde Jesús, al mismo tiempo que la pide a su Padre, la expresa de una manera categórica y repetidamente. Por vez primera, cuando ruega por los doce: *ut sint unum, sicut et nos* (XVII, 11). Luego, en su oración por toda la Iglesia: *ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in*

---

(26) El texto paulino más explícito al efecto es el de I Cor. XII, 12 sq., en el que se sacan las consecuencias prácticas de esta verdad, que son: la mutua ayuda que debemos prestarnos, el ejercicio de la caridad fraterna.

nobis unum sint (XVII, 21). Y a renglón seguido: *ut sint consummati in unum* (XVII, 22,23) (27).

Tanta insistencia por parte de Jesús en repetir esta verdad ¿no será señal evidente de que esta no es una pura unidad moral, unidad de afectos y sentimientos, sino algo más profundo, algo real y ontológico? Evidentemente, siempre quedará en el misterio. No podemos establecer igualdad absoluta entre nuestra unidad y la que tiene Jesús con el Padre. No se puede rebajar la de éstos con los arrianos al nivel de la nuestra, ni elevar ésta con los panteístas a la altura de aquélla; pero tampoco se puede minimizar el sentido de palabras tan insistentes por parte de Jesús. La fórmula de la uni-

---

(27) Ponemos en nota las cuatro fórmulas que se nos dan por Jesús para compararlas entre sí:

a) *Ut sint unum, sicut et nos* (vers. 11).

b) *Ut omnes, unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint* (vers. 21).

c) *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (vers. 22).

d) *Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum* (vers. 23).

Como se verá por la simple lectura, las fórmulas a) y c) son idénticas, con la sola diferencia que en la c) se expresan el verbo y predicado que se suponen implícitamente en la a). Las fórmulas b) y d) son también entre sí paralelas y refieren la unidad de los fieles entre sí no a la unidad del Padre y del Hijo como las otras dos fórmulas, sino a la circuminsesión de las dos divinas Personas, en la que aquella unión de los fieles entre sí se considera como enraizada. En otros términos podríamos decir que las fórmulas a) y c) consideran la unidad de los fieles como algo *estático* e inmanente en cada uno de los fieles, lo mismo que consideramos la esencia divina en el Padre y en el Hijo. En cambio, las fórmulas b) y d) la consideran como algo *dinámico* y relativo, como la circuminsesión en las divinas Personas. Ambas series de fórmulas se completan mutuamente y nos dan el concepto pleno de esa unidad pedida por Jesús, la cual, en lo posible, ha de reproducir la unidad de las divinas Personas; desde luego, la unidad moral de afectos y sentimientos, de la fe y de la caridad; pero también algo más hondo y real que se debería estudiar, si es algo distinto de la gracia santificante.

Esa unidad de los fieles se nos presenta como objeto de la petición de Jesús en favor de sus apóstoles (vers. 11) y de todos los fieles (vers. 21); pero también como el resultado de la participación que Jesús ha dado a los suyos de su misma gloria. Esta gloria según la terminología de San Juan es la misma vida divina que ha venido a traer al mundo, es decir, la gracia (vers. 22). En el vers. 23 esa unidad en su perfección aparece como el resultado de la permanencia de Jesús en los suyos a semejanza de la suya propia en el Padre.

dad que usa en esta oración el divino Maestro es correlativa con la de su permanencia en los fieles y de éstos en él. «Yo en ellos y ellos en mí», pide a su Padre. Que mi amor permanezca en ellos; que siempre que les ame, porque siempre vea en ellos algo mío. Y para expresar toda la realidad y el modo de esta unión mutua de los fieles, Jesús apela a la unión que él mismo tiene con el Padre. Los términos empleados por Jesús nos indican se trata de una comparación; y en toda comparación no hay que buscar la igualdad perfecta; igualdad que en nuestro caso resulta imposible por no poderla haber entre Dios y la criatura. Esta igualdad más que semejanza es una participación en nosotros de la unidad del Padre y del Hijo, participación finita, pero que causa semejanza. El Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre por la unidad de naturaleza. Al incorporarnos a Cristo, al constituir con él una sola persona mística, al hacernos, en expresión de San Pablo, el *pleroma* de Cristo, participamos, de la manera que se puede, la unidad entre el Padre y el Hijo no sólo con Cristo sino también con los demás miembros de él. Admitida, pues, esta realidad misteriosa de nuestra unidad, ya en el orden moral podemos sacar las consecuencias que saca San Pablo escribiendo a los romanos y a los corintios; consecuencias que se resumen, como toda la ley y los mandamientos divinos, en el precepto de la caridad. Prácticamente esta es la que demuestra, mantiene y acrecienta esa unión. Por eso decíamos al principio que el tema de la caridad se reducía en último término al de la unidad. Por eso en los discursos que hemos llamado de la unidad, no podía faltar el tema de la caridad, el precepto del amor mutuo. Este sale de los labios y del corazón de Jesús ya al principio de su coloquio con los suyos: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem.* Repetido por dos veces el mandato de la mutua caridad; y entre las palabras del precepto se pone el modo y la manera de esa caridad; la cual no ha de ser de cualquiera manera, sino a semejanza del amor que Cristo ha tenido a los suyos (XIII, 43). Después de la alegoría de la viña, otra vez el mismo precepto, sin cuyo cumplimiento es imposible aquel gozo completo que promete Jesús a los suyos (XV, 13). Y poco después lo mismo (XV, 17).

Y como la unión de los fieles con Cristo y entre sí se pone en relación con la unión de Cristo con el Padre, del mismo modo el amor mutuo de los fieles. Como el Padre ha amado a Jesús, así éste ha amado a los suyos y éstos deben permanecer en su amor

(XV, 9). Como Jesús ha amado al Padre y ha manifestado este amor cumpliendo su mandato, así los discípulos deben amarle a él y demostrárselo cumpliendo sus mandamientos (XV, 10). No puede caber duda alguna sobre cuál es el amor que aquí exige el divino Maestro: es un amor práctico que se manifieste en obras. Ya lo había dicho antes: «Si me amais, cumpliréis mis mandamientos» (XIV, 15); palabras que un poco más abajo vienen explicadas y amplificadas: «El que recibe mis mandamientos y los cumple, ese me ama. Y el que me ama, será amado de mi Padre y yo mismo le amaré y me manifestaré a él» (XIV, 21). Esta última palabra sobre la manifestación suscita alguna duda en los apóstoles que es propuesta por medio de uno de ellos, Judas Tadeo. La respuesta de Jesús es repetir lo mismo y declarar en qué consistirá su manifestación: en que él y el Padre vendrán a hacer su mansión en los que guarden la palabra de Jesús, la cual es en último término la palabra del Padre (XIV, 23).

Sabemos que una de las notas de la Iglesia es la unidad. Pues bien, he aquí que la caridad de que nos hablan estos discursos se nos presenta también con este carácter de visibilidad y de argumento para el mundo en favor de la misión de Jesús. En el amor mutuo que se profesen los fieles el mundo conocerá que son discípulos de Jesús (XIII, 35). Y si la doctrina, la verdad y la vida de Jesús no podrá estar sino en sus discípulos, y si éstos se demostraran como tales por el amor, por éste ha de conocer el mundo en dónde está la verdad y la vida. Esta declaración de Jesús abre el discurso de la Cena. Parecida declaración cerrará la oración sacerdotal. En la unidad que guarden entre sí los fieles el mundo conocerá la divina misión de Jesús (XVII, 21 sqq.).

IV. Otros temas del discurso de la Cena

Después de haber tratado el tema de la unidad entre las tres divinas personas, entre Jesús y los suyos y la de éstos entre sí, quedan todavía en estos discursos otros temas distintos, como son los motivos que Jesús alega para consolar y animar a sus discípulos en la pena y tristeza que les embarga, lo referente a la misión del divino Espíritu. Todos estos temas parece no pueden agruparse alrededor del que hemos llamado tema central. Por alguno podían alegarse como argumentos contra nuestra manera de analizar el dis-

curso de la Cena. Creemos, sin embargo, que estos temas se pueden cómodamente agrupar alrededor del tema de la unidad y que mirados a la luz de ésta adquieren su verdadero valor doctrinal y su eficacia consoladora para los apóstoles en aquella hora. Vamos a verlo.

No puede dudarse que no sólo las palabras de aliento que leemos en estos discursos, sino cuanto en ellos se contiene, tiende a animar a los apóstoles abatidos. Si al Sermón de la Cena se le quiere llamar «Sermón exhortatorio o consolatorio», a ello no nos opondremos. El comienzo del Cap. XIV, que es el verdadero comienzo del discurso, ya que lo anterior es como su Prólogo, contiene estas palabras: *Non tubetur cor vestrum* (XIV, 1), las cuales se repiten al fin del mismo capítulo (XIV, 27). El nombre con que designa (Paracleto) la divina Persona que les va a enviar, etimológicamente indica «Consolador». Y, por fin, la palabra postrera de Jesús antes de su oración es palabra de aliento: *Confidite, ego vici mundum* (XVI, 33). Pues bien, la situación aquella de los apóstoles es lo que Jesús quiere cambiar, desterrando la tristeza de sus corazones. El origen de ésta se lo descubre el mismo Jesús, al decirles: «Porque os he dicho estas cosas (que me voy), la tristeza ha llenado vuestros corazones» (XVI, 6). Es decir: la separación de su Maestro es lo que entristece a los discípulos. Ante esta idea y actitud de los apóstoles, ¿cual es la de Jesús? Pues presentarles ante su mente el tema de la unidad, de su unión con él. Nada de separación. Si alguna habrá es puramente temporal y visible. Se va, pero para volver a ellos. Se marcha a prepararles el lugar en la casa de su Padre en la que con él un día estarán eternamente sin separación posible. Aun privados de su presencia corporal y visible, gozarán de otra presencia, de otra unión. Formarán con él un solo organismo sobrenatural y viviente como los sarmientos con la vid; pueden estar en él y con él, como él está en el Padre; pueden amarle y ser amados de él y de su Padre. Ambos vendrán a morar en ellos. El Paracleto que les anuncia es como la prolongación, el sustituto suyo; vendrá a completar en ellos la obra que él ha comenzado. Si a esto se añade la oración de Jesús a su Padre, pidiendo en voz alta, para que sepan los discípulos lo que infaliblemente obtendrán, su unión entre sí y con él, que un día estén con él y participen de su misma gloria, de la que tiene él desde toda la eternidad, se comprenderá sin dificultad cómo estos motivos de consuelo adquieren su verdadero valor considerándolos alrededor del tema de la unidad. En la hora de la

separación, hablar de unión, es lo que solemos hacer todos con nuestros amigos, porque creemos que es lo más eficaz. El tema de las futuras persecuciones que se anuncian en estos discursos se agrupa igualmente alrededor del tema de la unidad, como ya lo vimos. Precisamnte por esa unidad, porque los apóstoles forman una sola cosa con Jesús, es por lo que el mundo les perseguirá y odiará y llevará hasta la muerte con un fanatismo tal que creerán hacer con ello un obsequio a Dios (XVI, 2). Prevenirlos para esa hora, recordar, cuando viniere, las palabras del Maestro, saber que como se ha cumplido su anuncio, se cumplirá igualmente su promesa de asistencia y de victoria, ¿qué mayor consuelo podía pensarse para los apóstoles?

En resumen, he aquí el pensamiento de Jesús y que quiere inculcar a los suyos: Conmigo estais unidos y lo estaréis; si parto a la muerte y vuelvo al Padre, es para aseguraros esta unión y prepararos otra eterna e indefectible; conmigo podéis estar siempre, participando de la vida divina y también de mis persecuciones y de mi triunfo. Vosotros siempre en mí, como yo en vosotros. Y yo y vosotros por el Espíritu que os prometo en el Padre»...

Al soldado a quien se le asegura por delante la victoria, poco cuesta enardecerle a la pelea. Los apóstoles en su día, y después de la momentánea defección durante la pasión de Jesús, asistidos por el Paracleto, asegurados de su triunfo, entraron decididamente en la lucha contra el mundo para triunfar de él, no obstante todas las persecusiones. El Libro de los Hechos es la narración y la prueba de ello. Y en pos de los apóstoles la Iglesia con su historia hasta nuestros días y así hasta la consumación de los siglos.

Conclusión

Por el análisis que hemos hecho del discurso de la Cena, o sea, de los capítulos XIV-XVI y de la oración sacerdotal de Jesús, creemos haber llegado a destacar su verdadera idea central: *la unidad de los fieles con Cristo,* a semejansa y participación de la unidad de Jesús con el Padre. Alrededor de esa idea hemos ido agrupando los temas diversos que se tocan, aun aquellos que no nos hablan de esa unión, sino que más bien son motivos de aliento para los apóstoles en aquella hora de desaliento y de tristeza ante la próxima partida de su Maestro.

Si quisiéramos sintetizar todos los temas que se tocan en una

fórmula tomada de estos mismos discursos, no encontraríamos otra más a propósito que la petición de Jesús: UT SINT UNUM.

Un poco más exactamente hace la síntesis el P. Mersch en su excelente estudio sobre el cuerpo místico de Cristo con estas palabras: «En su conjunto puede decirse que el discurso entero es una enseñanza de unión. Antes de su muerte, antes de la dispersión de los once, nuestro Señor niega por adelantado lo que separa. No hay más que unión: unión del Padre y del Hijo; unión de Cristo y de los cristianos; unión de los cristianos entre sí; unión de caridad, unión de fe, unión que opera el Espíritu Santo, unión, en fin, semejante a la de las tres divinas Personas. Y todas estas uniones se unen entre sí y se relacionan. El pensamiento del Maestro va de una en otra, vuelve una y otra vez, confundiéndolas y entremezclándolas. Porque en él se sintetizan todas y por él llegan en su conjunto a todos los cristianos. De este modo la unión que procura todas las demás uniones es su unión con el Padre, en cuanto que esta unión por la gracia se comunica a los cristianos. De ella todo brota en los hombres: la unión a Dios, la fe, la caridad, la luz, la posesión misma del Espíritu Santo y la confianza en el Padre» (28).

En definitiva: Todo viene del Padre a Jesús y de éste a nosotros, a fin de que todo igualmente lo nuestro en Jesús y por Jesús vuelva al Padre. De esta suerte, como dice San Pablo, *ut sit Deus omnia in omnibus* (I Cor. XV, 28).

Como una consecuencia de nuestro estudio queremos hacer una observación acerca del carácter literario y de la composición de estos discursos de que al principio hablábamos. Aunque no nos hemos propuesto resolver ni discutir tales cuestiones, en especial, si algunas de sus partes no fueron pronunciadas por Jesús en esta ocasión, sino traídas aquí por el apóstol al redactar su evangelio, sin embargo, creemos que de nuestro estudio se desprende la conclusión de que el cap. XV (que algunos exégetas, con el P. Lagrande, creen no pertenecer a esta ocasión) y en especial la alegoría de viña encuadran perfectamente en la situación y en el tema de los discursos. Sobre todo la alegoría de la viña viene a ser como el centro y la sensibilización del pensamiento principal del Maestro. En ella encontramos las ideas principales que hemos visto en nuestro estudio.

---

(28) Cf. *Le Corps Mystique du Christ*, ed. 2. París, 1936. Tomo I, página 251 sq.

Dios Padre, Jesús como principio de vida para los suyos; unión de éstos con Jesús; fructificación de esa unión; consecuencias de la falta de esa unión; misión futura de los apóstoles; amor de caridad práctica... Que se repitan a través de los discursos las mismas ideas, a nadie extraña, dada la naturaleza de estos discursos y las circunstancias en que se pronunciaron. Que en el cap. XV no se contenga mención alguna de la partida de Jesús, no puede ser argumento para suponer no se pronunció en esta ocasión. Ya vimos que la idea de la unión recalcada más y más por el Maestro era una idea altamente consoladora para los apóstoles. Que un amigo al despedirse de otro le hable de unión y le dé muestras y argumentos de ella, lo encontrámos muy natural. Esto, por una parte. Por otra, no hemos de suponer que San Juan reproduzca *ad pedem litterae* las palabras todas dichas en aquella ocasión por Jesús. Bien puede suponerse sintetice su pensamiento, omita algunas consideraciones o sentencias que pudieran hacernos ver mejor la ilación de determinados pasajes con la situación que supone la próxima partida. Ya vimos que es el mismo P Lagrange quien ha titulado la oración de Jesús, como la «oración de la unidad». Y si ésta en forma de petición viene a sintetizar los anteriores discursos, no se ve qué dificultad mayor habría en denominarlos igualmente así; y en este supuesto no hay ya razón para eliminar de ellos al cap. XV y menos a la alegoría de la viña. Además la sugerencia de la alegoría de la viña podemos hallarle en el ambiente del Cenáculo, ya que Jesús al principio de la Cena había hecho mención de la vid y de su fruto (Luc. XXII, 18) (29) Por fin, y como nota el mismo P. Braun, los vocablos e ideas de «fruto», «caridad», «permanecer», nos recuerdan el discurso eucarístico del cap. VI y nos colocan, por deirlo así, en un ambiente de Eucaristía, muy propio de los momentos que siguieron inmediatamente a su institución (30).

Concluimos: La verdadera idea central del Discurso de la Cena, como la petición principal de Jesús en su oración, es la idea de unidad; alrededor de ella giran y se desarrollan las demás; los moti-

(29) Otros creen que la alegoría de la vid pudo ser sugerida a Jesús por la contemplación de la vid simbólica esculpida en el frontispicio del Templo, al pasar junto a él camino de Getsemaní. O también por las viñas entre las cuales pasaban Jesús y los suyos. Estas dos hipótesis suponen que los cap. XV-XVII se pronunciaron por Jesús ya fuera del Cenáculo.

(30) Cf. *Comm. in Joh.* in h.l. *Op. cit.*, pág. 433.

vos de consuelo que Jesús propone a los suyos se encuadran perfectamente en ella. Ni vemos razón convincente porque algunas partes de este discurso no fueran pronunciadas por Jesús en esta ocasión. Sobre todo la alegoría de la vid encaja tan perfectamente que viene a ocupar como el centro del discurso del divino Maestro.

M. PEINADOR, C. M. F.

La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares

El nuevo catálogo del fondo latino de la Biblioteca Nacional de París señala bajo los números 1808 y 2677 un Comentario al Cantar, atribuído a San Jerónimo, con el *incipit* del prólogo: *Veri amoris quem magister gentium* (1). En la Introducción al volumen segundo, el responsable de la descripción, LAUER, sin hacerse siempre garante de la autenticidad de las suscripciones dadas por los códices, indica entre las más notables aportaciones del nuevo Catálogo el conocimiento de los comentarios anónimos sobre el Cantar de los Cantares, muy numerosos en la Nacional de París, uno de ellos bajo el nombre de San Jerónimo en los citados manuscritos. La autoridad del paleógrafo director de la catalogación y lo que sabíamos de la intención de San Jerónimo de comentar el Cantar nos hizo esperar que éste hubiera realmente hecho este comentario y que nos encontrábamos delante de una obra auténtica del máximo exégeta entre los Padres latinos (2). Examinados directamente los manuscritos en noviembre de 1949, vimos que se trataba de un re-

---

(1) *Bibliothèque nationale, Catalogue général des manuscrits latins*, II, 1940.

(2) Sabemos, en efecto, que San Jerónimo tuvo la intención de comentar el Cantar de los Cantares, según manifiesta en diversos lugares. La epístola 65 *ad Principiam*, donde comenta el salmo 44, es como un ensayo del comentario al Cantar, debido a la íntima relación entre ambas obras. Al final dice a su corresponsal: «Ut, tu quae partem intellixisti carminis, intelligas, si vita comes fuerit, et totum Canticum canticorum» (CSEL 54, *Hieronymi epistulae* I, p. 646 s.). La carta es de la primavera del 397. Este propósito lo conservaba todavía por la cuaresma del año siguiente, comentando el evangelio de Mateo. Al final del prólogo dedicando la obra a Eusebio de Cremona, dice: «Obsecro ut... des exemplaria, cum Romam veneris, virgini Christi Principiae, quae me rogavit, ut in Cantico canti-

sumen del conocido comentario de Aponio en forma homilética y conservando el número de doce homilías, como doce son los libros del comentario del exégeta sirio, que vivió en Roma a principios del siglo quinto (3). Y más; que este resumen hay que identificarlo con el que, en edición mútila, corre con el nombre de Lucas de Mont-Cornillon, como suplemento de las antiguas ediciones incompletas del comentario de Aponio. Hay, pues, que renunciar a ver una obra de San Jerónimo en los códices parisinos, que por otra parte no son los únicos testimonios del resumen *Veri amoris*. Aunque con esto quede muy minorado el valor de estos códices, no será inútil dedicar una breve nota a la tradición manuscrita del comentario de Aponio.

A conocimiento nuestro, los únicos manuscritos completos de su obra son el D 37 sup. de la Ambrosiana, del siglo XV, y el Sesoriano 12, actualmente el 2152 de la Biblioteca Vittorio Emanuele de Roma, del siglo XII, que proviene de Nonantola y que sirvió de base a la edición de BOTTINO-MARTINI (4). Otros códices no hemos

---

corum scriberem, a quo opere exclusus aegrotatione diuturna, spem in futurum distuli: hac te lege constringens, ut si tu ei ad te scripta subtraxeris, illa quoque armariolo sibi postea scribenda concludat» (PL, 26, c. 22).

No sabemos si pudo poner en práctica su intento. San Beda, no obstante, cita exégesis de Jerónimo al Cántico en su comentario: «Sanctus Hieronymus hos versiculos ita exponit. *Vox turturis audita est in terra nostra*: Turtur avis pudicissima semperque habitans in sublimibus, typus est Salvatoris. Et post pauca, statimque turtur dicit ad turturem: *ficus protulit grossos suos*, id est, veteris legis praecepta ceciderunt, et de Evangelio vites florentes dederunt odorem suum» (PL. 91, 1112). Pero depende del *Adv. Jovinianum* I núm. 30. La obra, pues, de Jerónimo, si existió alguna vez, permanece oculta.

(3) Es la opinión comúnmente recibida. Pero BAXTER y GROSJEAN, citados por DEKKERS, *Clavis PP. Lat.*, núm. 194, creen que es irlandés del siglo VII.

(4) *Aponii scriptoris vetustissimi in Canticum canticorum explanationis libri duodecim*. Roma, 1843, con un estudio sobre el Sesoriano. Ambos códices son citados por STEGMÜLLER, *Repertorium* II, núm. 1421. Sobre el Sesoriano, cfr. también REIFFERSCHEID, *Bibliotheca PP. lat. italica*, I, 1870, p. 114-115. Se dan por desaparecidos algunos códices. Dos de Lorsch (Hessen), según el catálogo del siglo X en BECKER, *Catalogi Bib. ant.*, 37, 283 y 520. Pomposa poseía también un códice hacia el 1093. Cfr. BECKER, 70, 53: *Incipit expositio super Cantica canticorum Apponii: hic liber sic incipit: Adminantibus vocem Spiritus Sancti*. Se trata, pues, del comentario largo de Aponio. Sobre el de Nonantola, después Sesoriano, cfr. BECKER, 101, 48, catálogo de 1166.

visto señalados, aunque se dice que existe una tradición textual con los seis primeros libros, conforme a las primeras ediciones que sólo reproducen aquellos libros. Para la futura edición del comentario de Aponio no han de ser inútiles los códices que tienen el resumen homilético, dada la naturaleza de este compendio, que es un extracto literal, no un resumen ideológico. Presumimos que la tradición manuscrita del compendio *Veri amoris* ha de ser muy abundante. Por nuestra parte conocemos los siguientes códices:

Valenciennes 44, fol. 1-46, del siglo IX, procedente de la Biblioteca del monasterio de Saint-Amand-en-Pevèle, diócesis de Tournai. Volumen misceláneo con escrituras del siglo IX y XII. La primera parte que tiene la forma homilética de Aponio es del siglo IX, con la atribución a San Jerónimo: «*In Christi nomine, incipit expositio sancti Hieronimi presbiteri in libro Cantici canticorum. Veri amoris...*» Naturalmente, la atribución a Jerónimo es tenida con razón como inadmisible por el autor del Catálogo (5). El INDEX MAIOR de la Biblioteca de s. Amand del siglo XII describe el códice así: «Jeronimus super cantica canticorum, cum exceptionibus ex libris Augustini de Trinitate» (6). La data del s. IX es de una importancia capital para señalar la fecha del extracto.

París, Bib. Nac. 1808 ff. 1-23, del siglo XII, salido también del monasterio de saint-Amand-en-Pevèle, según dice la portada: «Liber Sci Amandi Elnonensis cenobii» (7).

París, Bib Nac. 2677, ff. 2v-41, del siglo XII, que procede de la abadía de san Martín de Tournai (8).

Bruselas, Bib. Royal 615-24, ff. 99v-110, del siglo XV. Proviene del monasterio de agustinos de s. Pablo de Rouge-Cloître, diócesis de Malinas (9).

---

(5) MOLINIER, *Catalogue gén. des mss de France, Départements XXV*, 1894, p. 212.

(6) Número LVI cfr. DELISLE, *Cabinet des mss.*, II, p. 450; DESILVE, *De schola Elnonensi sancti Amandi a saec. IX ad XII*. Lovanii, 1890, página 159. Los extractos del *De Trinitate* forman aun hoy la última parte de este códice misceláneo.

(7) LAUER, *Catalogue gén. des mss. lat.*, II, 1940, p. 183.

(8) LAUER, o. c., p. 576.

(9) VAN DEN GHEYN, *Catalogue des mss. de la Bibliothèque royal de Belgique*, II, 1902, p. 84-85, núm. 1018. Cfr. también *Catalogus Codd. Hagiogr. Bibl. Reg. Bruxell*, I, 1886, pp. 267 s., que anota solamente la parte hagiográfica del manuscrito.

Bruselas, Bib Royal II, 2531, ff. 41v-59, del siglo XVI. Conócese el escriba de este códice: «Iste liber pertinet monasterio de Betleem scriptus per manus fratris Nycholai de Dyest alias Bormans». El monasterio es probablemente el de Betleem, priorato de agustinos, cerca de Lovaina. Perteneció antes a la Biblioteca Phillips de Middle Sill con el núm. 2844 (10).

Todos los códices están concordes en señalar a s. Jerónimo como autor del comentario *Veri amoris*. Por la descripción de los de Bruselas no se deduce que el texto esté dividido en doce homilías. El *incipit* es común a todos, pero el *explicit* de los de Bruselas es diferente. Probablemente el autor del catálogo belga da el *explicit* del colofón o se trata de un texto incompleto.

Para el conocimiento del texto de Aponio han de ser también muy útiles las citas de los autores medievales, en primer lugar los largos fragmentos que cita Angelomo de Luxeuil a mediados del siglo noveno (11). El extracto homilético y las citas de los posteriores

---

(10) VAN DEN GHEYN, *o. c.*, núm. 1019, p. 85.

(11) PL. 115, 551-628. El carácter colectáneo del comentario de Angelomo no ha sido visto suficientemente. MANITIUS, *Geschichte*, I, p. 420, lo hace dependiente literalmente en mucha parte del comentario de Isidoro, entiéndase, sed pseudo Isidoro. SPICQ, *Esquisse d'une Hist. de l'exégèse latine*, p. 45, lo hace dependiente de San Gregorio. STEGMÜLLER, *Repertorium*, II, núm. 1339, dice también que se funda en San Gregorio, pero en la noticia dedicada a Aponio, núm. 1421, pone a éste como fuente de Angelomo. Para el «Dictionaire d'Hist. et Geogr.», III, 1924, col. 69, Angelomo depende de Gregorio y Aponio —son estos autores los que cita el mismo Angelomo—, y a pesar de ser un compilador hace atención menos a las palabras que a las ideas de sus predecesores. No, Angelomo es un simple catenista que copia literalmente de sus fuentes y éste es casi el único interés y el grande interés de su obra. Los autores de la época carolingia acostumbraban poner al margen el nombre de los autores, de los cuales copiaban los escolios, con una letra inicial. Cfr. RÁBANO MAURO, *prefacio al com. a Mateo* (PL. 107, 729 C); *introducción al com. a Reyes* (PL. 109, 9-10); CLAUDIO DE TURÍN, *Epístola introductoria al com. al Génesis* (MGH Epist. IV, p. 594). A veces, no obstante, omitían esta práctica, ya sea por la dificultad metodológica de tratarse de obras de atribución dudosa o falsa, como dice el mismo CLAUDIO en el comentario al Levítico (MGH Epist. IV, p. 603; PL. 104, 616-617), ya, con más verdad, para ocultar el defecto de información, cuando los autores copiados eran en número reducido. Es el caso de Angelomo, quien dice: «Sciendum vero quia ut moris est quorumdam scriptorum non in pagella e regione singulorum doctorum viritim litteris insignitis assignaverimus nomina omnia»

suponen una influencia considerable de la obra. Esta se hace difícil de conocer por la confusión de nombres. Ya indicamos en las notas el cambio de *Apponius* por el de *Ambrosius* en las ediciones de An-

---

(PL. 115, 553 A). Era evidentemente para ocultar la poca originalidad de su obra, originalidad que pretende poner de relieve al afirmar que ha hecho su comentario «recta ut credimus indagine, veraque iuxta *sensum* doctorum» (col. 527 D), cuando mejor hubiera dicho «*verba* doctorum». Según su propio testimonio ha hecho uso sobre todo de San Gregorio (col. 552 D) y cita también dos veces a Aponio (col. 559 A y 586 D). En esta última cita las ediciones dicen «beati *Ambrosii* dicta», pero hay que leer evidentemente *Aponii*, la cita del cual ocupa muchas columnas seguidas de la Patrología Latina, con algunas ligeras adiciones y largas omisiones.

Las fuentes, pues, de la obra de Angelomo son claras. Las dos homilías de San Gregorio al Cantar hasta 1, 8, las únicas que son auténticas. Cfr. Dom Capelle, *Les homélies de saint Grégoire sur le Cantique* [«Rev. bén.», 41 (1929), pp. 204-217]. Sigue después Aponio casi sin interrupción hasta 4, 7, esto es, hasta el final del libro sexto de la obra larga de Aponio. Por lo tanto, Angelomo poseía un códice parcial del comentario del exégeta romano, de acuerdo con la tradición manuscrita que está a la base de la primera edición de Friburgo i Br. de 1538 y de las reproducciones en las grandes colecciones de De la Bigne, I, 3 ed., 1609, p. 633-694, Magna Bibliotheca Patrum de Colonia, IX-1, 1618, p. 25-53 y Maxima Bibliotheca Patrum, de Lyon, XIV, 1677, pp. 99-128, hasta que el cardenal Mai añadió los libros VII-IX (*Specilegium Romanum*, V, 1841, parte 1, pp. 1-85). Las citas de Angelomo son muy extensas y para los seis primeros libros hacen casi el oficio de un códice de tradición directa por su literalidad, y esto a pesar de que a veces pone alguna expresión propia, que parece introducir una nueva fuente. Por ejemplo, en col. 598 A, hace referencia a diversas opiniones: *dicamus opiniones diversorum, ne forte ignorasse causari videamur*, y sigue con el texto de Aponio que había dejado en suspenso un momento antes solamente. Desde la mitad del capítulo cuarto copia sobre todo al pseudo Isodoro (PL. 83, 1119-1132), los breves escolios del cual acostumbraba intercalar entre los largos fragmentos de Aponio y que ahora copia totalmente hasta el fin, mezclando algún fragmento de Beda y de Gregorio, que en parte conoce por el mismo comentario del Beda, el libro séptimo del cual está hecho a base de una colección de textos de diversos lugares gregorianos, que explican algún versículo del Cántico. Y esto es todo.

Séanos permitido notar el interés del uso que hace Angelomo del comentario del pseudo Isidoro. La obra de Angelomo, escrita en tiempo del emperador Lotario, al cual está destinada, es contemporánea del comentario *Salomon inspiratus*, de Haimón de Auxerre, muerto como Angelomo el año 855, atribuído a tantos autores y que no es más que un resumen del más extenso del venerable Beda. Cfr. Vaccari, *L'editio princeps del com-*

gelomo. DOM DE BRUYNE señaló también el cambio por *Pomponius* en una compilación de glosarios bíblicos medievales (12).

Por nuestra parte no hemos sabido encontrar nada que nos indicara el autor de este extracto. San Beda conoce el texto largo (13), como también Angelomo. Pero el códice de Valenciennes demuestra que la forma homilética es del siglo noveno, por lo menos, y creeríamos que ha tenido origen en el monasterio de saint-Amant-en-Pevèle, pues es en su ambiente donde se encuentran los códices más antiguos y toda la tradición manuscrita está a su alrededor. El comentario de Aponio es verdaderamente largo y algún copista habrá sentido la tentación de reducir su volumen, extractando lo que le pareció más conveniente, dándole la forma de homilías y en número de doce, para conservar el número de libros de la obra original. Es la misma razón que dió origen a los resúmenes de la obra de san Beda hechos por el pseudo Isidoro y por Haimón de Auxerre.

Ya hemos dicho al principio que esta forma homilética hay que identificarla con la que corre con el nombre de Lucas de Mont-Cornillon, bajo el título de *Summariola* al comentario de Aponio, que en las ediciones corrientes sólo contiene la materia relativa a los seis últimos libros de la obra larga, a la que ha servido de su-

---

menta di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario, «Biblica» (1924), pp. 183-191. Puede verse bajo el nombre de Casiodoro en PL. 70, 1056-1106, y bajo el nombre de Haimón de Halberstadt en PL. 117, 295-358. El pseudo Isidoro, pues, es anterior y hace de intermediario entre la obra de Beda y el resumen de Haimón. El también no es más que un resumen del comentario de Beda. Así creemos que puede precisarse la hipótesis de DOM DEKKERS, *Clavis PP. lat.*, núm. 1220, según el cual el pseudo Isidoro «excerptum est e commentario *Salomon inspiratus* Ps. Cassiodori seu potius Haymonis, nisi forte fons fuerit huius operis». Sin duda alguna; pseudo Isidoro es anterior a Haimón, y, por lo tanto, hay que dar por cierta la segunda parte de la hipótesis. Ninguno de los dos tienen nada de isidoriano, como suponía el P. VEGA en «La Ciudad de Dios», 154 (1942), pp. 143-155.

(12) DE BRUYNE, *Fragments d'anciennes versions latines tirés d'un glossaire biblique* (ALMA, *Bulletin Du Cange*, III, 1927, p. 113 s.).

(13) El uso que hace Beda del comentario de Aponio es inteligente y personal. No es un catenista que se contente con copiar literalmente de sus fuentes. Por esto es más difícil de conocer la influencia recibida. Dos citas hay en él literalmente sacadas de Aponio, pero ambas se encuentran también en el extracto homilético. Cfr. PL. 91, 1112 A y 1162 CD. Pero hemos visto en Beda ideas que ha leído ciertamente en Aponio y que no se encuentran en la forma breve.

plemento. La parte correspondiente a los seis primeros libros se daba por perdida (14). La paternidad del abad premostratense de Mont-Cornillon sobre este extracto era muy endeble. La data del códice de Valenciennes nos obliga a negarla en absoluto. Existiendo códices anteriores a Lucas (muerto el 24 de octubre de 1178-79), éste a lo más puede pasar por copista de algún ejemplar del extracto *Veri amoris*, pero no como autor de este resumen, cosa por otra parte nada meritoria (15).

Damos a continuación el texto del Prólogo y el *incipit* y *explicit* de las homilías, para dar una idea de la naturaleza del extracto, que podría ya formarse por la publicación de la llamada *Summariola* de Lucas; pero ésta no conserva la forma homilética. Transcribimos de la copia fotográfica del códice de París 1808, aunque la antigüedad del de Valenciennes le confiera mayor preeminencia. Indicamos en el Prólogo el lugar correspondiente a la edición romana de Bottino-Martini, señalando la página y la línea donde empieza el extracto. El principio de las homilías suele corresponder al principio de los libros de Aponio; si es algo difícil encontrar el lugar correspondiente, lo indicamos del mismo modo.

D. Paulino Bellet, O. S. B.

Incipit expositio beati Ieronimi prbi super Canticum canticorum. (3,16) Ueri amoris quem magister gentium Paulus edocuit caritatisque magnitudinem nobis agnoscere cupientibus, liber Salomonis, qui Canticum canticorum titulo praenotatur, inter caetera uolumina diuinorum apicum obuiauit. In quo utique nichil de carnali amore, quem gentiles cupidinem appellant, demonstratur, (4,22) rex dominus Iesus aecclesiam, id est, Dei Sermo animam sub coniugis titulo appellauit. Gaudet, inquam, mirabilis Pater (4,27) in multitudine de Christo et aecclesia genitorum, (4,35) quae pro loco uel tempore diuersis nominibus uocitata est: aliquando Ierusalem, nonnumquam Syon, plerumque amica, sepe dilecta, interdum soror uel speciosa aut sponsa seu columba, seu immaculata uel perfecta appellata. Ierusalem siquidem dicitur, quia post iracundiam omnipotentis Dei pacem de caelo missam a Patre sumpsit. (5,6) Syon uero, quia

(14) Cfr. *Histoire lit. de la France*, XIV, p. 9.

(15) Sobre Lucas y su obra, cfr. *Gallia christiana*, III, 1043; *Hist. Lit. de la France*, XIV, pp. 8-10; G. Kurth, en *Biographie nat. publiée par l'Accadémie royal de Belgique*, XII, Bruxelles, 1892-1893, col. 548-550.

de connualle idolatriae, ubi in corpore lapsa fuerat in Adam, nunc corde ad montem paradisi reascendit. (5,12) Amica autem, quia repudiando diabolum, ad amicitias reuocauit Deum. Dilecta uero, quia post incredulitatis amarissima odia, credulitatis muneribus dilecta efficitur Dei. Soror uidelicet per assumptae carnis mysterium. (5,18) Speciosa scilicet per baptismum abstersa omnibus maculis peccatorum. (5,22) Sponsa, corpus eius et sanguinem suo corpori iungendo. (5,27) Columba concortio Spiritus Sancti sociata, ut quae consueuerat in malis doctoribus ab animabus aeternae uitae rapere cibos, nunc in bonis doctoribus de suo suauissimo gutture audientibus se impertiat, sicut natura est facere columbarum. (5,34) Immaculata, (6,3) pro Christi nomine moriendo. Nullum enim aliud ferramentum fortius potuit inueniri, per quod antiquae scoriae animae limarentur, nisi martyrii lima, per quod (6,8) perfecta et immaculata est. Perfecta namque, omne iudicium a Patre suscipiendo in Christo. (9,3) Sicut Rex regum et Dominus dominantium Christus est, ita et hoc Canticum canticorum. Alia enim cantica aut pro uictoriae laude cantata sunt, sicut Moyses demerso pharaone cantauit; aut tradendo salutaria praecepta, ut in Deuteronomio, cantauit quid eos maneret in nouissimo, si eius mandata fuissent obliti (9,28) Hoc uero ideo Canticum canticorum, quia proprie ad Christi regis et aecclesiae coniunctionem cantatum esse manifeste probatur, ubi orat ad Patrem sponsi aecclesia, qui est Sermo Dei, ut iam non per nuntios sponsi, qui sunt angeli, sed seipsum per incarnationis mysterium ostendat, dicendo.

INCIPIT OMELIA PRIMA.

Osculetur me osculo oris sui... (Cant. I, 1).
Ab Adam scilicet usque ad Iohannem Baptistam... (10, 1).
... quia cognouit eam Domini non esse (27, 6).

INCIPIT OMELIA SECUNDA.

Indica michi quem diligit anima mea... (I, 6).
Post impugnationem prolongasse a se quaeritur Christum...
... etiam pro sublimi laude amicam suam assimilat Christus, dicendo: *equitatui meo in curribus pharaonis assimilaui te, amica mea* (Cant. I, 8).

OMELIA TERTIA.

Quam pulchrae factae sunt genae tuae... (I, 9).
Post oscula sancta suscepta...
Apprehendite scutum fidei et gaudium Spiritus Sancti (Ef. VI, 16).

OMELIA QUARTA.

Adiuro uos, filiae Ierusalem... (II, 7).
Post multos labores...
... captiuauit Zeream (16) proconsulis exterminantem uineam mentis (cfr. Act. XIII, 8 ss.)....

OMELIA QUINTA.

Dilectus meus mi, ego illi... (II, 16).
Dilectus meus michi, gratiam uocationis adolescentulus inquit... (87, 14).
... effuso precioso sanguine despondit aecclesiam (105, 13).

OMELIA SEXTA.

Quam pulcha es, amica mea... (IV, 1).
Ut quicquid agunt totum Deo et nichil ad laudem hominum detur... (107, 10).
... ab omni macula detersam aecclesiam uel animam reddit (118, 3).

OMELIA SEPTIMA.

Ueni de Libano, soror mea... (IV, 8).
(17) Perfectam per apostolos eorumque discipulos ostendit Spiritus in antedicto libello plebem...
... numquam recedendo a uobis per praesentiam Deitatis (141, 5).

OMELIA OCTAUA.

Uox dilecti mei pulsantis... (V, 2).
Ubi nimium animarum amator... (141, 26).
... alios a peccato continent qui asperitatem paenitentiae ignorant (170, 5).

OMELIA NONA.

Sexaginta sunt reginae (VI, 7).
Nisi ipse Sermo Patris deprecandus affuerit...
... in his dicitur Patri a Christo: quid uidebis in Sunamite nisi choros castrorum (Cant. VII, 1).

---

(16) No sabemos dar razón de esta lección. La edición de BOTTINO-MARTINI, p. 86, tiene, naturalmente, *Elyman=Elymam.* La variante *Zeream,* sea debida a una confusión de lectura del arquetipo, sea lectura de algún ejemplar antiguo, proveniente de un apócrifo, deberá añadirse quizás a las de Act. 13, 8, ninguna de las cuales explica las otras.

(17) Aquí empieza la edición de la *Summariola,* que se ha llamado de Lucas de Mont-Cornillon, como suplemento a las antiguas ediciones mútilas de Aponio.

OMELIA DECIMA.

Quam pulchri sunt gressus tui... (VII, 1).
Illam opinor intelligi, quae cum longe esset...
... unita creditur anima, laudatur (205, 30).

OMELIA UNDECIMA.

Ego dilecto meo et ad me conuersio eius (VII, 10).
Haec uox illius quam reginae ammirando collaudabant...
... erit tribulatio qualis numquam fuit.

OMELIA DUODECIMA.

Quae est ista quae ascendit... (VIII, 5).
Quae requiescit in sopore euigilans uidit fidem (217, 5).
(18) ... in quo eo facie ad faciem perfruatur (253, 10).

EXPLICIT EXPOSITIO BEATI IERONIMI PRESBITERI SUPER CANTICUM CANTICORUM

---

(18) VAN DEN GHEYN, *o. c.*, núm. 1108, da el *explicit* del ms. de Bruselas, 615-24 : «paravit sibi imputribilem materiam tabularum. Deo gratias».

Nota informativo-bibliográfica sobre las Semanas de Estudios Eclesiásticos Superiores.—Septiembre 1953

I

La Teología del Laicado y la Valorización sobrenatural del Cosmos.

Nuestras próximas Semanas españolas de Teología y Sagrada Escritura, que tendrán lugar en el mes de septiembre del corriente año, nos ofrecen unos temas de los más sugestivos e interesantes y de máxima actualidad: *La Teología del Laicado*, para la Semana teológica; y la *Valorización sobrenatural del cosmos*, a la luz de la Sagrada Escritura, para la bíblica.

La Teología del Laicado parece haber encontrado ya *su hora*. No de invención, sino de formulación sistemática y orgánica. La Laicología como estructuración teológica será a no tardar una realidad. Hoy existen, sin duda, valiosos estudios monográficos; certeras y profundas aportaciones de los teólogos en torno al tema. Pero nos falta, ha dicho CONGAR, una Laicología completa. Nuestros tratados de Eclesiología, durante los últimos tiempos han sido concebidos bajo una presión ambiente inevitable: el hecho de la Reforma con sus tendencias antijerárquicas, le impusieron a los eclesiólogos una labor de apologética jerárquica, de casi exclusivo tema clerical, para contraponer las influencias laicales de los teólogos de la reforma protestante.

Las necesidades prácticas de nuestros tiempos, exigiendo una aportación dinámica a los Seglares, han movilizado a los teólogos a estudiar, a fondo, la motivación y amplitud de esa acción laical junto a la acción de la Jerarquía. Se ha ido a examinar, a la luz de la Teología, del Magisterio, de la Tradición y de la Escritura, la *situación* y la *actuación*, qué son y qué deben hacer, dentro del Cuerpo Místico

de la Iglesia, los Seglares. Se ha buscado la sistematización de la Laicología, con sus principios y sus consecuencias. Se busca, mejor dicho, en un afán, al que no podían estar ajenos los teólogos españoles. Y ahí está el temario de nuestra próxima *Semana de Teología*, en la que se han de estudiar esa *situación eclesiástica* de los Seglares y sus facultades, desde el punto de vista de los poderes dados por Jesucristo a la Jerarquía. Por eso serán objeto de estudio, tanto la potestad de Orden como la de Jurisdicción; ésta en su doble proyección de Régimen y Magisterio, en referencia a los Seglares.

Mucho se ha escrito sobre todos estos puntos. Una serie de prestigiosos autores: CONGAR, DABIN, THILS, BALTHASAR, SAURAS, HERVÁS, ALONSO LOBO, etc., han abierto amplios cauces, ya afrontando el tema en su conjunto, ya estudiando algunos de sus aspectos más destacados, singularmente en cuanto se refiere al sacerdocio y al apostolado de los Seglares, con su fundamentación sacramental y su amplitud y significado teológico. El Magisterio, por Pío XI y Pío XII sobre todo, nos ha dado seguros principios, para que la labor de los teólogos puedan ir a la estructuración completa de una Laicología, que sea una verdadera *Teología del Laicado*.

Esta era ya necesaria. Se han prodigado en demasía afirmaciones sin respaldo doctrinal entre los despertadores de la conciencia de los Seglares en relación con su misión en la Iglesia, con su situación y actividad. Y, en cambio, se han pasado en silencio otras verdades, menos llamativas si se quiere para la propaganda de los entusiasmos, pero no menos sólidas y sí de más amplias consecuencias. Buena prueba de esta necesidad sentida en todas partes pueden ser tanto el *Congreso Mundial del Apostolado Seglar*, de Roma, en el que se estudió la fundamentación doctrinal del apostolado; como el reciente *Congreso Teológico brasileño*, de enero de este año, en el que se ha tratado de la Teología del Apostolado de los Seglares. Nuestra *Semana* tiene ya esos precedentes, juntamente con otros, acerca de la participación sacerdotal y cultual de los fieles, como las *Semanas litúrgicas de Bélgica*. Nuestros autores dejarán huellas de su paso por este campo, a no dudarlo.

* * *

La Semana Bíblica ha escogido un tema que podemos calificar de sublime por su proyección doctrinal: *La valorización sobrenatural*

del cosmos según las Sagradas Escrituras. Tema de auténtica teología bíblica, íntimamente enlazado con los puntos centrales de la Cristología, desde el motivo de la Encarnación hasta el sentido teológico de las realidades terrenales y la valorización teológica de la historia, con la realeza y primado absoluto de Cristo. La teología cristológica paulina, siempre fecunda, cobra así una actualidad innegable, ya que en ella es centro el «misterio de Cristo», lema y fondo del evangelio del Apóstol de las gentes. Nuestros escrituristas ponen así también su aportación a este momento de la investigación teológica bíblica, en la que tantos y tan notables estudios están dando autores extranjeros, tales como CEUPPENS, HEINISCH, BULTMANN, MEINERTZ, BONSIRVEN, HIRSCH, etc. (Cfr.: HELMOND: «Biblica», 32 (1951), 133-134.)

Los temas de las Sesiones privadas de discusión doctrinal

Una particularidad ofrecen este año nuestras *Semanas*: las sesiones privadas de discusión. En ellas son varios los temas escogidos para estudiar y discutir libremente entre los especialistas.

La *Semana Teológica*, sobre el ya señalado de la *Laicología*, en aquellos puntos que susciten más dificultades y opiniones entre los autores, ha señalado algunos otros: *El Yo de Cristo* (disputa GALTIER-PARENTE); *Cuerpo Místico e Iglesia Católica Romana*; *Objeto material de la fe divina: el problema del virtual revelado*; *Potestad indirecta de la Iglesia*; *«El problema de España» y la Iglesia española.*

La *Semana Bíblica* se ha fijado en uno, ya muy discutido en *Semanas* anteriores entre los escrituristas: *la naturaleza de la inspiración.* El llamado sentido «plenior» ha encontrado gran oposición entre algunos de nuestros especialistas, desde el punto de vista de la naturaleza de la inspiración, en su proyección sobre el autor inspirado, por su cualidad de instrumento y de autor a la vez. Para analizar a fondo el valor de estas dificultades se replantean nuestros escrituristas el concepto de la inspiración, tanto en las fuentes de la revelación como en los documentos del Magisterio y en los teólogos. Ofrece, pues, el tema una sugestiva actualidad e interés doctrinal.

* * *

Estos son los temas de ambas *Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos*, a los cuales aportamos nuestra labor bibliográfica, que no pretende ser, ni mucho menos, exhaustiva, sino meramente indicadora y orientadora. Esperamos que no será inútil a nuestros lectores, y que encontrarán en estas notas sugerencias, que les lleven a completar luego una exacta visión bibliográfica sobre estos puntos. Para mejor comprensión de esta labor damos aquí el índice de su desarrollo:

A) BIBLIOGRAFÍA DE LOS TEMAS DE LA SEMANA TEOLÓGICA:

I) *Temas de las Sesiones públicas*: TEOLOGÍA DEL LAICADO:

1) Cuestiones generales de Laicología.
2) El Sacerdocio de los Seglares.
3) El Apostolado de los Seglares.
4) Generalidades de Eclesiología.

B) BIBLIOGRAFÍA DE LOS TEMAS DE LA SEMANA BÍBLICA:

I) *Temas de las Sesiones públicas*: VALORIZACIÓN SOBRENATURAL DEL COSMOS A LA LUZ DE LA SAGRADA ESCRITURA:

1) Generalidades cristológicas.
2) Cristocentrismo y Primado de Cristo.
3) El motivo de la Encarnación.
4) Algunos textos paulinos sobre el tema.
5) Visión teológica de las realidades terrestres.

II) *Temas de las Sesiones privadas de discusión*:

1) *Semana Bíblica*: El concepto de inspiración.
2) *Semana Teológica*: Laicología, El *Yo de Cristo*, etcétera. Cfr. supra, pág. 3.

A) BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS TEMAS DE LA SEMANA TEOLÓGICA

I) *Temas de las Sesiones públicas*: *Teología del Laicado*

1) Cuestiones generales de Laicología.

Aunque no podamos presentar una obra teológica acabada y orgánica acerca de la Teología del Laicado, por las razones que hemos

expuesto al presentar esta *Nota*, sí que existen estudios monográficos de gran aprecio y valía sobre las cuestiones fundamentales de lo que se viene llamando ya comúnmente entre los autores *Laicología*. Singularmente desde hace un cuarto de siglo, cuando se intensificó la revisión metodológica de los tratados teológicos de Ecclesia, para dar cabida en ellos a una más amplia exposición de las cuestiones fundamentales referentes a los Seglares y su misión en la Iglesia. Unos cuantos nombres prestigiosos en las ciencias sagradas han puesto el tema de actualidad. Si es cierto que el interés se inicia con el desarrollo del Apostolado de la Acción Católica, los estudios no se concretan a ese solo aspecto de las funciones de los Seglares en la Iglesia. Esta reseña bibliográfica es una prueba de esta realidad:

1. Balthasar, H.: *Der Laie und der Ordensstand*. 1948. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», **33** (1949), 461.
2. Baducci, E.: *Il laico e la perfezione*, en «Vita Cristiana», **21** (1952), 231-236. Cfr. «Revista de Espiritualidad», **12** (1953), 110.
3. Böckeler, M., O. S. B.: *Das Grosse Zeichen. Apok. 12,1. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit*. Salzburg, **1941**. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Thélo.», **34** (1950), 653. Según el P. C. se trata de un estudio considerable sobre lo que se podría llamar Teología de la mujer. Una forma de Teología que no hubiera sido aceptada como tal hace una treintena de años, pero que hoy puede tener eventualmente su lugar.
4. Caron, P. G.: *I Poteri giuridici del Laicato nella Chiesa primitiva*. Milán, 1948. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 35 (1951), 332-9.
5. Caryl, J.: *La mission des Laïcs dans l'Église*. Lyon, **1950**. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», **34** (1950), 654. El subtítulo de la obra señala un fin más concreto del que se desprende del título general: «La paroisse et l'action paroissiale. L'Action catholique. L'action sociale catholique».
6. Congar, Y., O. P.: *Qu'est-ce qu'un laïc?*, en «Supplement» de «La vie Spirituelle», n. 15, 15 nov. 1950, 363-392. Este artículo ha sido resumido bajo el título: *What Is a Layman?*

por la revista «Theology Digest», 1 (1953), 8-13. El P. C., tal vez la autoridad de mayor prestigio doctrinal en el tema que nos ocupa, busca una definición positiva del Laicado en referencia con el monaquismo y estado clerical.

7. CONGAR, Y., O. P.: *Pour une Théologie du Laïcat*, en «Études», 256 (1948), 42-54; 194-218. Acabamos de leer en «Documentos», 11-12 (1952), pág. 72, nota 28: «Puis-je renvoyer, pour ce point et pour tout ce paragraphe 4, au chap. 9 de *Jalons pour une théologie du laïcat*, a paraitre s'il plait a Dieu? La nota es de septiembre de 1952 probablemente. Ignoramos si a estas fechas ha visto la luz esta obra, que dada la especialización del autor, sería de gran interés. Hasta el presente no vimos referencia alguna de ella.

8. CONGAR, Y., O. P.: *La participación de los Laicos en el gobierno de la Iglesia*, en «Rev. de Estud. Polít.», 59, vol. 39 (1951), 27-56. El tema abordado por el autor queda así fijado: «Voy a tratar aquí de la parte que tienen los laicos en el reino de Cristo, participada bajo la forma de poder propiamente dicho y, por lo tanto, de autoridad de gobierno; y esto no en el orden de la sociedad temporal, donde es bien claro que la autoridad pertenece a los laicos, sino en el orden de la sociedad propiamente espiritual que es la Iglesia.» *L. c.*, pág. 27.

9. CONGAR, Y., O. P.: *Sacerdoce et Laïcat dans l'Église*, en «Vie Intellect.», déc. (1946), 6-39. Apareció al mismo tiempo en «Masses ouvrières», déc. 1946. Éditions Vitrail, Paris, lo publicó el 1947. Se expone el autor la necesidad y urgencia de una Laicología, y cómo participen los seglares en las funciones sacerdotal, profética y jurisdiccional de la Iglesia.

10. CONGAR, Y., O. P.: *Au monde et pas du monde*. Principales valeurs d'une «spiritualité» des laïcs engagés dans le monde. En «Vie Spirit.», Suppément (1952), 15 fév., 5-47.

11. CONGAR, Y., O. P.: *Bulletin de Théologie Dogmatique*: *Le Laïcat. La Femme dans l'Église. L'Action catholique*. Cfr. «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 651-654. Reseñas diversas sobre estos temas.

12. CHAVASSE, A.: *Le Laïc chrétien dans le dessein de Dieu*, en «Églis. Vivant.», 4 (1952), 155-181. Aunque trata en general del laicado cristiano, se fija especialmente en el misionero,

13. Duval, A.: *Activité de quelques laïcs dans le gouvernement de l'Église au moment du Concile de Trente*, en «La Vie Spirituelle», Supplément, 15 nov. (1949), 356-360.

14. Fuchs, J.: *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, en «Scholastik», 4 (1941), 496-520. Los poderes espirituales jurídicos, singularmente el de magisterio, tienen una ligazón interna con la consagración sacramental, que tiene valor de designación o deputación y que aporta gracias y carismas.

15. Grangette, J., O. P.: *Autour d'une spiritualité des laïcs*, en «Supplément de la Vie Spirituelle», nú. 20, 15 fév. (1952), 48-65. Estudia la relación existente entre la prefección cristiana y el deber de estado.

16. Guitton, J.: *Le Laïc peut-il être prophète dans sa communauté?*, en «Supplément de la Vie Spirit.», n. 20, 15 fév. (1952), 66-73. Los elementos proféticos y sacerdotales en la Iglesia de Dios es lo que estudia Guitton.

17. Hayen, A.: *Les laïques sont-ils d'Église?*, en «Nouv. Rev. Théol.», (1931), 900-915.

18. Jouvenroux, Dr.: *Quelle est la place du laïc dans l'Église?*, en «Supplément de la Vie Spirit.», n. 20, 15 fév. (1952), 74-79.

19. Keller, H.: *Das Recht der Laic in der Kirche*. Heidelberg, 1950. Reseña de Congar, en «Rev. Scien. Philos. Théol.», 35 (1951), 745. El P. Zalba presenta esta obra en «Est. Ecles.», 26 (1952), 519-520), haciendo un claro resumen de su contenido. La sentencia de Keller contra el común sentir de los autores explana la abundancia del Código Canónico al tratar de los Seglares, con atinadas consideraciones en torno al puesto jurídico de los mismos, personalidad, misión, deberes y derechos, etc.

20. Lechner, K.: *Pfarre und Laie. Ein Beitrag zum Problem der Groszstadtseelsorge*. Vienne, 1949. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 625. Expone la idea litúrgica de la parroquia considerada como realización orgánica del misterio de la Iglesia.

21. Leenhardt, F.-J.: *La place de la femme dans l'Église d'après le Nouveau Testament*. Montpellier, 1948. Reseña de Fransen, en «Bijdragen» (1950), 292-293. Son estudios teológicos

publicados por la Facultad de Teología protestante de Montpellier.

22. MALEVEZ, L., S. J:. *La fonction du Laïcat dans l'Église*, en «Rev. Clerg. Afric.», 7 (1952), 1-15. Estudio teológico sobre sacerdocio, poder cultual, ministerio de la Palabra, apostolado.

23. MICHEL, E.: *Von der kirchlichen Sendung der Laien*. Berlín, 1934. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 24 (1935), 731. Para C., la obra de MICHEL es original, pero discutible... «A l'égard de cette vie d'un laïcat désormais entré dans sa majorité, l'Église a si peu, selon eux une fonction d'organisation et de tutelle qu' elle semble n'avoir plus qu'une influence indirecte, une pure fonction prophétique d'appel a la pénitence...» Juicio idéntico le merece al P. CONGAR el estudio de ZANGERLE, *Zur Situation der Kirche*, en «Der Brenner», 14 (1933-34), 42-81. ZANGERLE coincide con MICHEL en cuanto a las relaciones de la Iglesia y la vida temporal, así como a la situación de los Seglares como tales dentro de la Iglesia.

24. PLE, A., O. P.: *Mises au point et suggestions*, en «Supplément de la Vie Spirit.», n. 20, 15 fév. (1952), 90-100. Cfr. «Rev. de Espiritualidad», 12 (1953), 109-110.

25. PORTIER, V. ET CARYL: *La mission des laïcs dans l'Église*. Lyon, 1949. Reseña en «Rev. Scienc. Relig.», 24 (1950), 197. Cfr. supra, *número 5* de esta *Nota*, donde aparecen otras reseñas.

26. RAU, E.: *La misión del Laicado*, en «Rev. de Teología», Argentina, 2 (1952), 56. Es una breve nota.

27. REINHARD, W.: *Der Laie im übernaturlichen Organismus der Kirche*. Frib-Brisg., 1932. Reseña de CONGAR, en «Études», 266 (1948), 51.

28. RÖSSER, E.: *Die Stellung der Laien in der Kriche nach dem Kanonischen Recht*. Würzbourg, 1949. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 652.

29. SERRAND, A. Z.: *Sur une «spiritualité» des laïcs*, en «Supplément de la Vie Spirit.», n. 15, 15 fév. (1950), 393-415. Cfr. «Sapienza», 4 (1951), 283, donde PESSION presenta en «Rivista delle Riviste» el artículo de SERRAND.

30. SIMON, P.: *Das Priestertum als Stand un der Laie*. Salzbourg,

1938. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 27 (1938), 660. Analiza el autor la historia de la separación de seglares y clérigos, destacando cómo unos y otros, cada cual en su puesto, son verdadera y plenamente de la Iglesia.

31. STEINBACH, H.: *Die Predigt im Urteil des Laien*, en «Trier. Theol. Zeitsch.», 60 (1951), 416-424.

32. THILS, G.: *Los seglares en la Iglesia*, en «Arbor», 23 (1952), 238-244. Estudia la misión cultual de los seglares, su labor doctrinal y la dirección de las obras apostólicas.

33. THILS, G.: *Le pouvoir cultuel du baptisé*, en 15 «Ephem. Theol. Lov.» (1938), 683-689.

34. VITALIS, J.: *La spiritualité du laïc*. París, 1948. Reseña de GRANERO, en «Raz. y Fe», 145 (1952), 325.

35. ZAIKIN, V.: DUMONT presenta la obra de Z. de la Iglesia ortodoxa, como un estudio histórico sobre la participación de los Seglares en el gobierno de la Iglesia... Cfr. «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 20 (1931), 577.

Como pueden observar nuestros lectores, el tema del Laicado ha encontrado su hora entre los teólogos. Y si realmente no tenemos aún el tratado orgánico y sistemático sobre la situación y misión de los Seglares como miembros de la Iglesia, se han abordado ya los principales aspectos doctrinales de lo que será no muy tarde una Laicología completa. KELLER, desde el punto de vista canónico, y CONGAR, desde el teológico, han acumulado fecundas consideraciones, cuya sistematización no se hará esperar mucho.

2) El Sacerdocio de los Seglares.

Entre los aspectos teológicos más interesantes del estado seglar se hallan las cuestiones en torno al sacerdocio y poder cultual del Laicado. Juntamente con la actividad y naturaleza del apostolado seglar, las cuestiones referentes al sacerdocio de los Seglares—naturaleza, funciones, fundamento—ocupan extensos estudios monográficos de alto valor doctrinal.

Ambos aspectos—sacerdocio y poder cultual—han tenido una aportación por lo que mira al Magisterio eclesiástico de gran oportunidad y claridad: La encíclica de Pío XII *Mediator Dei*, de 20 de nov. de 1947. Este documento pontificio, punto de partida impres-

cindible en esta cuestión, ha sido objeto de estudio por el *II Congresso Brasileiro de Teología*, del año 1950-1951. Sus ponencias han sido recogidas por la «Revista Eclesiástica Brasileira», marzo de 1951.

La Semaine liturgique belga, del año 1933, trató sobre la *Participatión active des fidèles au culte*, apareciendo sus estudios en el tomo XI: *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*—Louvain, 1933—. CONGAR nos presenta esta publicación destacando el acierto de los organizadores de la *Semana* de garantizar sus estudios sobre una sólida encuesta histórica acerca del sentido dado por la Tradición al «regale sacerdotium» de los fieles. BOTTE, CHARLIER y ROBEYNS han llevado a cabo ese análisis histórico en la antigüedad, en la época escolástica y en los tiempos modernos. Resultado de esta encuesta ha sido la conclusión de que la Tradición interpreta dicho sacerdocio en un sentido espiritual y moral; conclusión, añade CONGAR, a la que también hemos llegado por nuestra parte. Cfr. «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 23 (1934), 685. El mismo autorizado teólogo dominico en un *Bulletin de théologie dogmatique* aborda el tema del sacerdocio de los Seglares y resume así sus impresiones: «Les uns parlent de sacerdoce universel ou genéral et de sacerdoce spécial; d'autres de sacerdoce baptismal ou de sacerdoce des fidèles. Certains de sacerdoce intérieur et de sacerdoce extérieur. Toutes ces différences traduissent des divergences ou au moins d'orientation. Pour ma part, je crois que le termes les plus exacts seraient ceux de sacerdoce spirituel et sacerdoce ministériel ou hiérarchique. Mais le mot «spirituel» a l'inconvénient de suggérer l'idée d'un sacerdoce mystique et métaphorique, alors qu'il est le plus proprement «réel» au sens qu'on donne a cet mot dans l'analyse du processus sacramentel.» Cfr. «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 33 (1949), 457.

Hechas estas observaciones generales pasamos a consignar algunas publicaciones sobre el sacerdocio, especialmente en su aplicación a los Seglares.

36. AUDET, L.: *Notre participation au sacerdoce du Christ: étude sur le caractère sacramentel*, en «Laval Théol. Philos.», 1 (1945), 9-46.

37. BALTHASAR, H.: *Der Laie und der Ordensstand* (Christ heute, 1. Folge, 2). Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 33 (1949), 461. Estudia los seglares y su posible dedicación al estado religioso, según la «Provida Mater» sobre todo.

38. Bardy, G.: *Les origines du sacerdoce chrétien*, en «La Vie Spirit.» (1936), 16-32; 86-106. Estudio teológico sobre los orígenes históricos y teológicos de las funciones sacerdotales.

39. Bardy, G.: *Le sacerdoce et les missions a la âge apostolique*, en «La Vie Spirit.» (1937), 86-112.

40. Bardy, G.: *Le sàcerdoce chrétien d'après les Pères apostoliques*, en «La vie Spirit.» (1937), 1-28.

41. Bardy, G.: *Le sacerdoce chrétien d'après les Alexandrins*, en «La Vie Spirit.» (1937), 144-173.

42. Blatt, Fr.: *Ministerium-mysterium*, en «Bulli. Cang.», 4 (1928), 80-81. Cfr. Congar, en «Études», 256 (1948), 201.

43. Bordin, L.: *La partecipazione dei fedeli al sacrificio della Messa nella Teologia contemporanea*. Finalpia, 1948. Reseña de Mangini, en «Sapienza», 3 (1950), 484-485. «La Civ. Catt.», IV (1949), 296. «La Scuol. Catt.», 77 (1949), 453-454.

44. Botte, B., etc.: *Le sacerdoce des fidèles*. Louvain, 1933. Reseña de Cerfaux, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 28 (1939), 5.

45. Bouessé, H., O. P.: *Théologie et sacerdoce*. Chambéry, 1938. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 27 (1938), 660.

46. Bouessé, H., O. P.: *Le sacerdoce du Christ, le sacerdoce de l'Église et le sacerdoce des saints*, en «Rev. Apolog.» (1938), 385-401. Extracto de la obra anteriormente citada.

47. Brinktrine, J.: *Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum des Gläubigen*, en «Div. Thom.» (Fr.), 3 (1944), 291-308. Cómo realizan la ofrenda sacrificial el obispo, sacerdotes y fieles en posesión del sacerdocio universal.

48. Cerfaux, L.: *Regale sacerdotium*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 28 (1939), 5-39. Ofrece el P. C. una rica referencia bibliográfica en torno al sacerdocio de los fieles: Kittel, en *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, art. ἱεράτευμα Holzmeister, *Commentar. in Epistul. SS. Petri et Judae I*, París, 1937, pág. 249. R. Clark, *The Imperial Priesthood of the Believer*, en «Bib. Sacra», 92 (1935), 442-449. Pour la royauté des fideles, cfr. *Theol. Wört.*, art. βασιλεύς. Weiss, J., *Der erste Korintherbrief*, Goettingue, 1910, pág. 106-108, etc. Wenschkewitz, en *Die Spiritualisierung der Kul-*

tusbegriffe—Leipzig, 1932—expone concretamente el sacerdocio de los fieles. Por su parte, CERFAUX analiza el *Regale sacerdotium* desde el antiguo Israel hasta los primeros siglos cristianos, en el judaísmo tanto alexandrino como palestinense, en el N. T., tanto en Epístolas como en el Apocalipsis y Evangelios.

49. COLSON, J.: *L'éveque dans les communautés primitives*. París, 1951. Reseña de CAMELOT, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 491.

50. CONGAR, Y.: *La thése de l'Abbé Long-Hasselmans sur le sacerdoce*, en «Scienc. Relig.», 25 (1951), 187-199; 270-304.

51. CUTTAZ, FR.: *Le sublime état des baptisés*, en «La Vie Spirit.» (1934), 5-19; 225-237.

52. DABIN, P., S. J.: *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres Saints*. París, 1941. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 31 (1947), 82. Según el P. C. se trata de una verdadera «suma» bíblica sobre la materia, con magníficas riquezas de contenido para que los teólogos puedan elaborar lo que se viene llamando el estatuto eclesiástico de los Seglares.

53. DABIN, P., S. J.: *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*. Bruxelles, 1950. Reseñas de BOLAND, en «Églis. Vivánt.», 3 (1951), 356-357. BEUMER, en «Scholastik», 26 (1951), 593. TÉTRAULT, en «Scienc. Ecclés.», 4 (1951), 184. PALMER, en «Theol. Stud.», 12 (1951), 263-265. NÉDONCELLE, en «Scienc. Relig.», 25 (1951), 203-204. GARDINI, en «Div. Thom.» (Pi), 55 (1952), 82-83. CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 652. LEITE, en «Broteria», 52 (1951), 246-247. GARCÍA-RODRÍGUEZ, en «Ephem. Mariol.», 2 (1952), 308-309. CARPENTIER, en «Nouv. Rev. Théol.», 73 (1951), 991-992. Cfr. «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 31 (1947), 81 ss.

54. DALE, O. P.: *Aspectos Dogmaticos da participaçao dos Fiéis na Missa segundo a «Mediator Dei»*, en «Revista Ecles. Brasil.», 11 (1951), 172-179.

55. D'AMBRIERES, J.-M., S. J.: *Le sacerdoce de Peuple chrétien*. Téqui, 1952. Reseña de PASSAGE, en «Études», 275 (1952), 125. RENWART, en «Nouv. Rev. Théol.», 74 (1952), 1.096.

FERRAZ, en «Broteria», 55 (1952), 626-627. DEFRESNE, en «Églis. Vivant.», 4 (1952), 472.

56. DAVIS, H.-F.: *The Priesthood of the Faithful*, en «Downside Rev.», 69 (1951), 155-170. Estudia la discusión actual sobre el sacerdocio de los fieles con motivo del libro de DABIN reseñado en el núm. 53.

57. GROSCHE, R.: *Das allgemeine Priestertum*, en «Liturg. Leben» (1937), 1-33. Cfr. CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 789.

58. HEILER, F.: *Das allgemeine Priestertum* (separata de «Eine heil. Kirch). Reseña de CERFAUX, en «Rev. Scien. Philos. Théol.», 28 (1939), 5.

59. HENRY, A.-M.: *Qu'est-ce qu'un prêtre?*, en «La Vie Spirit.» (1948), 171-192.

60. HÉRIS, V.: *Les fidèles et la messe*, en «La Vie Spirit.» (1936), 113-123.

61. KAVANAGH, W. A.: *Lay participation in Christ's Priesthood*. Wáshington, 1935. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 757. Presenta una amplia visión del tema, sobre encuestas doctrinales tanto bíblicas como patrísticas, para venir luego a la teoría de santo Tomás en *la doctrina del carácter sacramental, concebido como participación del sacerdocio de Cristo*.

62. KOSER, C., O. F. M.: *A Enciclica «Mediator Dei» de Pio XII*, en «Rev. Ecles. Brasil.», 10 (1950), 553-595.

63. LAROS, M.: *Pfingstgeist über uns*. Ratisbone, 1935. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 24 (1935), 722-723.

64. LECUYER, J.: *Essais sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, en «Maison-Dieu», 7 (1951), 7-50.

65. LECUYER, J.: *Le sacerdoce chrétien selon sant Ambroise*, en «Rev. Univ. Ottawa», 22 (1952), 104-126.

66. LECUYER, J.: *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*, en «L'Année Théol.», 10 (1949), 302-325. Reseña de BLÁZQUEZ, en «Rev. Españ. Teología», 10 (1950), 303-304.

67. MASURE, E.: *Le Sacrifice du Corps Mystique*. París, 1950. Reseña de GUTWENGER, en «Zeitsch. Kath. Théol.», 74 (1952), 121.

68. NEBECKER, E.: *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen.* Paderborn., 1936. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 789.
69. PÉRINELLE, J., O. P.: *Le sacerdoce.* Juvisy, 1936. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 758-759.
70. PUZO, F., S. J.: *Los Obispos presbíteros en el N. T.* en «Est. Bíb.», 5 (1946), 41-71.
71. RÁBANOS, R., C. M.: *El sacerdocio de Cristo, según San Pablo.* Madrid, 1942. Reseña de MARCOS, en «Rev. Españ. Teol.», 3 (1943), 608.
72. RAMBALDI, G., S. J.: *Sacerdozio gerarchico e sacerdozio non gerarchico,* en «La Civ. Catt.», 102, II (1951), 345-357.
73. SCHNEIDER, O.: *Vom Priestertum der Frau.* Vienne, 1937. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scien. Philos. Théol.», 27 (1938), 660. Cómo concebir la integración de la mujer en la vida cristiana y en la acción correspondiente a su feminidad.
74. SOUBIGOU, L.: *Le chapitre VII de l'épitre aux Hébreux ou le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech,* en «L'Année Théol.» (1946), 69-82.
75. THIRY, P. A., S. A.: *A Encíclica «Mediator Dei» sobre a Liturgia,* en «Rev. Ecles. Brasil.», 8 (1948), 525-552.

Aunque esta reseña no incluya exactamentte todas las publicaciones de estos últimos años en torno al sacerdocio de los fieles, recoge, al menos, los más recientes y autorizados trabajos sobre la materia. Hemos procurado en la mayoría de ellos, como han podido observar los lectores, consignar las reseñas bibliográficas de teólogo tan autorizado en estos temas como es el P. CONGAR. Con su juicio y a través de los títulos que damos en esta *Nota* no será difícil a los estudiosos completar la bibliografía, teniendo un criterio de sólida orientación.

3) El Apostolado de los Seglares.

Llegamos con este apartado a otro de los puntos doctrinales de más interés en la estructuración de una Laicología completa: El Apostolado Seglar.

Un hecho de singular relieve doctrinal hemos de tener presente: *El Congreso Mundial del Apostolado Seglar,* de Roma, del año 1951.

Ya antes se había estudiado ampliamente el tema por teólogos del más sólido prestigio. El Magisterio también nos había dado abundantes documentos doctrinales, singularmente en los días de Pío XI, el Pontífice organizador de la Acción Católica. Pío XII, con una abundancia digna de su antecesor, ha enriquecido esa aportación del Magisterio sobre estos temas de la máxima actualidad. Aunque todos sus documentos son de gran valor en este sentido, no queremos dejar de consignar sus dos discursos más directamente encaminados a exponer el alcance y el valor del Apostolado Seglar: el *Discurso de 14 de octubre de 1951*, al *Congreso Mundial del Apostolado Seglar*, en el que aborda expresamente el tema del Apostolado; y el anteriormente pronunciado en *3 de mayo* del mismo año a la Acción Católica y Congregaciones Marianas de Italia. Estos, por ser de los más recientes y por las especiales circunstancias en que se pronuncian, pueden resumir las enseñanzas del actual Pontífice sobre este punto. Junto a ambos discursos pontificios hemos de consignar las *Conclusiones* de dicho Congreso, aprobadas *con placer* por el Sumo Pontífice, según declara en el primero de aquellos documentos. En estas *Conclusiones* se recogen las enseñanzas del Magisterio y de los teólogos sobre el Apostolado Seglar, su naturaleza, fundamentos, fines y ámbitos. En una palabra: tanto aquellos discursos como estas Conclusiones, así como las diversas Ponencias de las Sesiones de Estudio del Congreso, son materiales doctrinales definitivos para la formación teológica del Apostolado de los Seglares.

Otro hecho capital, desde el punto de vista doctrinal, hemos de registrar: El *Congreso Brasileiro de Teología*, celebrado del 12 al 16 de enero de este año en Río-Janeiro, y cuyo tema ha sido: *Teologia do Apostolado dos Leigos*, dentro de cuyo estudio han sido tratados los puntos siguientes: *Fundamentos bíblicos del Apotolado de los Seglares*, P. BETTENCOURT, O. P. *Lugar de los Seglares dentro del Cuerpo Místico*, P. DALE, O. P. *Fundamento sacramental del Apostolado de los Seglares*, P. SARTORI, O. F. M. *Posibilidades de los Seglares en el organismo visible de la Iglesia*, P. THIESEN, S. J. *Elemento formalmente constitutivo de la Acción Católica*, P. ENGLER, C. M. F. *La obligatoriedad de la Acción Católica*, P. HOOIJ, C. SS. R. *Variedades de forma y métodos de la Acción Católica*, P. VELOSO. *Los tipos de organización de la Acción Católica en los diversos países*, P. ROBERTO, S. D. B. A estos temas de carácter más general y doctrinal siguen otros dos de sentido local brasileño. Aun-

que aún no llegó a nosotros el resultado de este Congreso, registramos su celebración por la actualidad del tema en relación con nuestra próxima *Semana Teológica*. Cfr. KLOPPENBURG, O. F. M., en «Rev. Ecles. Brasil.», 12 (1952), 603-606.

Expuestas estas líneas generales de presentación del tema del Apostolado Seglar, pasamos a consignar algunas de las más importantes publicaciones en torno al mismo:

76-77. *Le laïcat et les misions*. Ottawa, 1951. Reseña de FRANÇOIS, en «Églis. Vivant.», 4 (1952), 136.

78. *Bibliografía sobre Apostolado, Misiones y Acción Católica*, en «Bibliot. Hisp.», 8 (1950), 67-71; 358-364.

79. ALONSO LOBO, A., O. P.: *Qué es y qué no es la Acción Católica*. Madrid, 1950. Aunque el título se refiera a la Acción Católica, el plan del libro, admirable por su método, claridad y análisis, es una verdadera Laicología, ya que estudia la situación y relación de los Seglares en relación con la Jerarquía y sus potestades de Orden, Régimen y Magisterio. Un profundo estudio teológico canónico sitúa la naturaleza y condición jurídica de la Acción Católica. Es uno de los libros más acabados sobre el tema en lengua española. Se le podrá discutir; pero hay que leerle y pensar sobre sus conclusiones y princpios. Reseñas en «Hech. Dich.», 26 (1951), 189-190. GUERRERO, en «Raz. Fe», 143 (1951), 86. RUBÍ, en «Est. Francis.», 53 (1952), 285-286. ZALBA, en «Est. Ecles.», 26 (1952), 407-409. ANDRÉS DE S. AGUSTÍN, en «Rev. Espir.», 10 (1951), 371. HUERGA, en «Angelicum», 28 (1951), 90-93. KLOPPENBURG, en «Rev. Ecles. Brasil.», 11 (1951), 510-511. Cfr. infra, *núm. 90*.

80. ALONSO LOBO, A., O. P.: *Tiene la Acción Católica personalidad moral eclesiástica?*, en «Rev. Esp. Der. Can.», 7 (1952), 289-311.

81. ALLEVI, L.: *L'apostolato cristiano nella storia primitiva*, en «Lá Scuol. Catt.», mar. (1932), 177-192.

82. ARTS, L., S. J.: *Laïcs prédicateurs*, en «Nouv. Rev. Théol.», 73 (1951), 852-853.

83. BALTHASAR, H.: *Laïcat et plein apostolat*. Liège, 1949. Reseña de BRULS, en «Églis. Vivant.», 2 (1950), 349-350.

84. BONDUELLE, J.: *Réflexions sur le «laïcat religieux adapté au*

temps présents», en «Supplem. Vie Spirit.», n. 14 (1950). Cfr. «Sapienza», 4 (1951), 283.

85. Bouyer, P. L.: *On the meaning and importance of Confirmation*. Reseña de Camelot, en «Rev. Sienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 489.

86. Bouyer, P. L.: *Que signifie la Confirmation?*, en «Parois. Liturg.», 1 (1952), 3-12. Cfr. Camelot, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 489.

87. Caggiano, Card.: *Fundamentos Doctrinales del Apostolado de los Laicos*. Lección dada en el Congreso Mundial del Apostolado Seglar, 9 oct. 1951. Reseña de Sartori, en «Rev. Ecles. Brasil.», 12 (1952), 741-745. Publicada la ponencia en «Testimonio», 37-38 (1951), 85-97. Este número de «Testimonio» está dedicado al «Congreso Mund. del Apost. Seglar», recogiendo interesantes documentos del mismo.

88. Cardijn, J.: *El mundo de hoy y el apostolado seglar*, en «Testimonio», 37-38 (1951), 63-78. Reseña de la edición francesa, 1951, por Bruls, en «Églis. Vivant», 4 (1952), 134.

89. Congar, Y., O. P.: *Action catholique et Laïcat*. Bulletin..., en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 33 (1949), 461-462.

90. Cortabarría, A., O. P.: *Alonso Lobo, Fr. Arturo, O. P. Qué es y qué no es la Acción Católica*, en «La Cienc. Tom.», 78 (1951), 575-582. Es un estudio crítico sobre la obra presentada en el número 79 de esta misma *Nota*...

91. Charles, P., S. J.: *Tactique missionnaire ou théologie de l'apostolat?*, en «Nouv. Rev. Théol.», 67 (1940), 393 ss.

92. Dabin, P., S. J.: *L'apostolat laïque*. París, 1931. Reseña de Congar, en «Rev. Scien. Philos. Théol.», 21 (1932), 686.

93. Dix, Gregory: *The Theology of the Confirmation in relation to Baptism*. Westminster, 1951. Reseña de Camelot, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 489.

94. Dubarle, A.-M.: *Prophétisme et apostolat des laïcs dans le Nouveau Testament*, en «La Vie Spirit.», avr. (1948), 413-427.

95. Guerry, E.: *L'Action catholique*. París, 1936. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 767.

96. Fábregas, M., S. J.: *Annotationes in* («Allocutio membris conventus universalis de catholico Laicorum Apostolatu» SS. D. N. Pii Pp. XII), en «Periodica...», 41 (1952), 78-82.

97. Glorieux, M.: *Corps mystique et Apostolat*. París, 1935. Re-

seña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 24 (1935), 729.

98. GRACIAS, MONS. V.: *Fundamentos doctrinales del Apostolado Seglar*, en «Testimonio», 37-38 (1951), 79-84. Primer relator en la Ponencia sobre el tema, en el «Congreso Mundial del Apostolado Seglar», juntamente con el CARD. CAGGIANO, cuya exposición queda consignada en el núm. 87 de esta misma *Nota*...

99. GUILLARD, E.: *Sainteté et apostolat*. Luçon, 1950. Reseña de HAYEN, en «Nouv. Rev. Théol.», 73 (1951), 1.002-1.003.

100. LALLEMENT, D.: *Principes catholiques d'action civique*. París, 1935. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 768.

101. LECLERCQ, J.: *Essais sur l'Action catholique*. Bruxelles. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 21 (1932), 686.

102. LOCHET, L.: *L'apôtre dans le mystère de l'Église*. París, 1951. Reseña de BRUSL, en «Églis. Vivant.», 4 (1952), 134.

103. MARTEGANI, G., S. J.: *Natura o compiti dei movimenti cattolici*, en «La Civ. Catt.», 102, IV (1951), 338-395; 662-675.

104. MASSON, J., S. J.: *Laïcs missionnaires ou Missionnaires séculiers?*, en «Nouv. Rev. Théol.», 74 (1952), 418-419.

105. MASURE, E.: *Le Sacerdoce et l'Action catholique*, en «La Vie Spirit.», oct. (1936), 239-267.

107. MESSAUT, J.: *Le rôle intellectuel de la Théologie dans l'Apostolat*, en «Rev. Thomis», jul.-oct. (1935), 330-386.

108. MOTTE, J.: *L'action catholique dans le N. T.*, en «Nouv. Rev. Théol.», déc. (1938), 1.211-1.226.

109. OLIS ROBLEDA, S. J.: *La Acción Católica. Nota sobre un libro.* I. SABATER MARCH, *Derecho Constitucional de la Acción Católica*. Barcelona, 1950, en «Sal Terrae», 39 (1951), 538-545.

110. POLLET, V. M., O. P.: *De Actione catholica principiis theologiae thomisticae dilucidata*, en «Angelicum», (1936), 442-483

111. POLLET, V. M., O. P.: *De sincera notione Actionis catholicae*, en «Div. Thom.» (Pi), sett. (1938), 546-571.

112. ROSA, E.: *Di alcuni sbagli e dissensi intorno all'«Azione cattolica»*, en «La Civ. Catt.», feb. (1935), 279-290.

113. SABATER MARCH, J.: *Derecho Constitucional de la Acción Ca-*

tólica. Barcelona, 1950. El libro de SABATER es un estudio serio y completo desde el punto de vista canónico en torno a los problemas más discutidos entre los autores acerca de la constitución de la A. C. Para el P. GUERRERO, S. J., es el más completo publicado hasta ahora sobre el tema. Juntamente con el libro del P. ALONSO LOBO, ya registrado en el núm. 79 de esta *Nota*, es una de las publicaciones en lengua española que tienen que tener en cuenta cuantos estudien los problemas, tanto teológicos como canónicos, suscitados acerca de la A. C. Reseñas de GUERRERO, en «Raz. Fe», 143 (1951), 664-665. T. T., en «Hech. Dich.», 26 (1951), 190. D. M., en «Broteria», 55 (1952), 235-236. ALONSO, O. P., en «La Cienc. Tomis.», 79 (1952), 127-128. KLOPPENBURG, O. F. M., en «Rev. Ecles. Brasil.», 11 (1951), 508-510. RUBÍ, en «Est. Fransc.», 53 (1952), 450-451. Cfr. además el *número 109* de esta *Nota*, donde aparece un estudio del P. OLIS ROBLEDA sobre el libro de SABATER.

114. SAURAS, E., O. P.: *Fundamento sacramental de la Acción Católica*, en «Rev. Españ. Teol.», 3 (1943), 129-158.

115. SCHMITZ, J.: *Stunde des Laienapostolats*, en «Trier. Theol. Zeitsch.», 61 (1952), 222-225.

116. SEUMOIS, A., O. I. M.: *Fonction du Laïcat Missionnaire*, en «Neue Zeitsch. Mission.», 7 (1951), 173-183 (a suivre).

117. SEUMOIS, A., O. I. M.: *Notion du laïcat missionnaire*, en «Élise Viv.», 3 (1951), 177-190.

118. SEUMOIS, A., O. I. M.: *L'apostolat laïc de l'antiquité selon les temoignages patristiques*, en «Euntes Doc.», 1-2 (1952), 126-153.

119. SUENENS, L.-J.: *Théologie des Apostolates*. Freiburg i. Br., 1952. Reseñas de SCHÜTT, en «Trier. Theol. Zeitsch.», 61 (1952), 238. ARNOLD, en «Theol. Quartal.»,h. 2 (1952), 250-254. La edición francesa *La Théologie de l'Apostolat*, París, 1951, está reseñada por CAMILLERI, en «Salesianum», 13 (1951), 592-593. DEVINCK, en «L'Année Théol. August.», 12 (1952), 281. GEENEN, en «Angelicum», 28 (1951), 396-398. M. J. DE SAINT PAUL, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 35 (1951), 745. RÉTIF, en «Études», 271 (1951), 131. CARPENTIER, en «Nouv. Rev. Théol.», 74 (1952), 85-86.

120. TIBERGHIEN, P.: *L'Action catholique. Précisions nouvelles*. Pa-

rís. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 653.

121. TONI RUIZ, T., S. J.: *Los Institutos Seculares*. Zaragoza, 1952. Reseña de VELOSO, en «Broteria», 55 (1952), 103.

122. TROMP, S., S. J.: *De Corpore Christi Mystico et Actione Catholica ad mentem Sancti Joannis Chrysostomi*, en «Gregor», 13 (1932).

123. TROMP, S., S. J.: *Actio Catholica in corpore Christi*. Roma, 1936. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 767.

124. UMBERG: *Der Ritterschlag zur katholischen Aktion*. Innsbruck, 1931. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 21 (1932), 686.

125. VIZCARRA, Z., MONS.: *Curso de Acción Católica*. Madrid, 1942. Dada la autoridad de MONS. VIZCARRA en las cuetiones de Acción Católica son de tenerse en cuenta sus numerosos estudios sobre la materia aparecidos habitualmente en «Ecclesia». Sus puntos de vista doctrinales no son participados por todos los tratadistas, como puede verse en la obra del P. ALONSO LOBO.

126. VOSS, J.: *De fundamentis Actionis Catholicae ad mentem S. Gregorii Magni*. Illinois, 1943. Reseña de ETEBAN ROMERO, en «Rev. Españ. Teol.», 9 (1949), 341-344.

127. WILL, J., S. J.: *L'Azione Cattolica: fondamenti biblici e dogmatici*. Roma, 1932.

128. WILL, S. S. J.: *Die Katholische Aktion. Biblische und dogmatische Grundlagen*. Munich, 1931. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 21 (1932), 686.

En las notas bibliográficas que anteceden quedan recogidas las más importantes publicaciones en torno al tema de la Teología del Apostolado de los Seglares y su forma especial de la Acción Católica. A través de las mismas obras recogidas en esta *Nota*... será fácil a nuestros lectores completar y ampliar más estas reseñas. No queremos, sin embargo, pasar adelante sin remitir a una publicación digna de tenerse en cuenta por su valor documental: *Pío XI e l'Azione Cattolica*—Roma, 1929—, con abundantes índices y referencias. Posteriormente en España se ha publicado: *Pío XII y la Acción Católica*—Madrid, 1943—. También tienen gran interés la *Crónica del Primer Congreso Nacional de Acción Católica en España*, Madrid,

1930. No tenemos que destacar el valor documental de la revista «Ecclesia» para seguir el pensamiento pontificio de Pío XII en torno al tema de A. C. y Apostolado Seglar en general. Sus Indices semestrales son de gran utilidad para el manejo de la colección.

Finalmente, remitimos a nuestros lectores a anteriores *Notas bibliográficas*, aparecidas en nuestras revistas, y en las cuales hallarán abundantes títulos, que son de gran utilidad para una visión completa de Laicología. Tales, cuantas referencias y reseñas publicamos, tanto con ocasión de la *Semana Teológica* dedicada al *Ecumenismo*, como anteriormente sobre temas doctrinales de la encíclica *Humani generis*. Siendo la *Teología del Laicado* parte de la Eclesiología, es indispensable para su exacta visión cuanto se refiera a la naturaleza de la Iglesia, tanto en su aspecto general como en cuanto Cuerpo Místico de Jesucristo. Sobre estos puntos hallarán numerosas referencias en «Revist. Español. Teol.», 12 (1951), pág. 154 ss., números 151-205; págs. 395 ss., núm. 206-366; «Estud. Bibl.», 11 (1951), páginas 73 ss., núm. 151-205; págs. 189 ss., núm. 206-366. En esas notas recogimos unas numerosas reseñas críticas sobre la naturaleza de la Iglesia, sus miembros, el Cuerpo Místico, etc. Teniendo, pues, en cuenta las referencias allí dadas y a las que nos remitimos, y la importancia de los temas para la visión completa del estudio sobre situación y misión de los Seglares en la Iglesia, añadimos ahora algunas notas más, tanto sobre el punto Iglesia-Cuerpo Místico como sobre generalidades de Eclesiología.

4) Generalidades de Eclesiología

129. Ayala, A., S. J.: *Diferencia entre el Estado Seglar y el Religioso*. Madrid, Buenos Aires. Reseña de Veloso, en «Broteria», 54 (1952), 742. E. de S. Juan de la Cruz, en «Rev. Espir.», 11 (1952), 460-461.

130. Alonso Lobo, A., O. P.: *El carácter social de la Iglesia y sus repercusiones en el campo apostólico*, en «La Cienc. Tomi.», 79 (1952), 31-46.

131. Bauhofer, O.: *Corpus Christi und Word Gottes*, en «Cathol.», 2 (1933), 125-140. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 22 (1933), 749.

132. Becker, M. W.: *Zum Kirchenbild einer jungen deustchen Generation*. «Christl. Verwirkl.» (1935), 84-101. Reseña de

CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 24 (1935), 731. A propósito de esta publicación escribe CONGAR: «Il appartient a la théologie du XX s. de faire connaître au monde dans toute sa profondeur le mystère de l'Église et définir le statut réel du laïcat dans l'Église. On y vient...».

133. BERTON, J.: *Les moyens de grace de l'Église*, en «Étud. Théol. Relig.», mar. (1932), 127-137. «Les chrétiens, membres du Corps du Christ, sont chargés dans l'Église de différentes fonctions...»

134. BERTRAMS, W., S. J.: *Die Eigennatur des Kirchenrechts*, en «Gregorian.», 27 (1946), 527-566. Cfr. CONGAR, en «Études», 256 (1948), 53.

135. BESSON, M.: *L'appartenance invisible au royaume de Dieu*, en «Rev. Apolog.», fév. (1937), 385-401.

136. BONNEFOY, F., O. F. M.: *Il Corpo Mistico di Cristo*, en «Stud. Frances.», 22 (1950). Reseña de POMPEI, en «Miscell. Francesc.», 52 (1950), 284-285.

137. BONNETTI, I., C. P. S.: *Ancora del potere di Ordine extrasacramentale*, en «Div. Thom.» (Pi), 52 (1949), 65-76.

138. BONNETTI, I., C. P. S.: *Osservazioni sul articolo «Ancora sul potere di Ordine»*, de A. MANCINI, en «Div. Thom.» (Pi), 52 (1949), 375-381.

139. BOVER, J., S. J.: *El Cuerpo Místico en san Pablo*, en «Est. Bíbl.», 2 (1943), 249-277; 449-473.

140. BOVER, J., S. J.: *Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico...*, en «Est. Ecles.», 23 (1949), 435-456.

141. CABELLO, M. J.: *La Constitución íntima de la Iglesia*, en «Rev. de Teol.», 2 (1952), 32-53.

142. CARRILLO, F.: *El Cuerpo Místico en la doctrina del Apóstol de Andalucía*. Reseña de MARCOS, en «Rev. Español. Teol.», 6 (1946), 460-461.

143. CONGAR, Y., O. P.: *Rythme de l'Église et du monde*, en «La Vie Intellect.», avr. (1946). Cfr. «Études», 256 (1948), 52.

144. CONGAR, Y., O. P.: *Le Corps mystique du Christ*, en «La Vie Spir.», fév. (1937), 113-138. Cfr. «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 791.

145. CUTTAZ, FR.: *Le sublime état des baptisés*, en «La Vie Spir.», avr. (1934), 5-21 (continuación).

146. Dubarle, D.: *L'Église et le monde, harmonie ou divorce?*, en «La Vie Spir.», mar. (1948), 311-335.

147. Elorduy, E., S. J.: *El Cuerpo Místico de Cristo en Suárez*, en «Rev. Español. Teol.», 3 (1943), 347-397; 443-474.

148. Ginsburger, M.: *La «gloire» et «l'autorité» de la femme dans I. Cor. 12,1-10*, en «Rev. Hist. Philos. Relig.», mai. (1932), 245-248.

149. Goossens, W.: *L'Église Corps du Christ, d'aprés S. Paul.* París, 1949. Reseña de León, en «Études Francis.», 2 (1951), 492-493. Ambroggi, en «La Scuol. Catt.», 78 (1950), 65. Dejaifve, en «Nouv. Rev. Théol.», 72 (1950), 760-761. Cambier, en «Ephem. Theol. Lov.», 28 (1952), 293-294. Otras varias reseñas encontrarán en el núm. 317 de nuestra *Nota...*, en «Rev. Español. Teol.», 12 (1952), 407.

150. Grosche, R.: *Reich Gottes und Kirche*, en «Catholica» (1937), 45-61.

151. Gruden, J.: *The mystical Christ. Introduction to the Study of the Supernatural Character of the Church.* S. Louis, 1936. Reseña de Congar, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 791.

152. Gutiérrez, D., O. S. A.: *La doctrina del Cuerpo Místico de Cristo en Fr. Luis de León, O. S. A.*, en «Rev. Español. Teol.», 2 (1942), 727-753.

153. Henry, A.-M.: *Le laïcat et l'état religieux*, en «La Vie Spir.», nov., 15 (1949), Supplem. 332-355. Estudia la obra de Balthasar que hemos presentado en el núm. 1 de esta *Nota...*

154. Herbin, P.: *Le laïc devant le sacrament de pénitence*, en «La Vie Spir.», juil., 86 (1952), 59-66.

155. Héris, Ch. V., O. P.: *L'Église du Christ. Son Sacerdoce, Son Gouvernement.* Juvisy, 1930. Cfr. «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 20 (1931), 815. Estudia en tres capítulos: El Sacerdocio de la Iglesia, el Gobierno de la misma, y la relación del Gobierno con el Sacerdocio, concluyendo que en ella el régimen está al servicio del sacerdocio y en comunión íntima con él.

156. Jodice, A.-M.: *La dottrina di Gabriele Biel circa i ministri del potere delle chiavi e la confessione ai laici*, en «Div. Thom.» (Pi), 41 (1938), 113-129.

157. Journet, Ch.: *Le Corps de l'Église*, en «Nov. et Vet.», juil.

(1936), 307-350. Estudia clérigos, laicos, matrimonio, celibato, obispos, religiosos, etc.

158. JOURNET, CH.: *L'Église issue de la hiérarchie*, en «La Vie Spirit.», mai. (1934), 65-80. El pueblo fiel nace del doble poder de la Jerarquía: el de orden, que transmite el carácter sacramental y la gracia, y de jurisdicción que señala las directrices necesarias a la vida de la gracia.

159. JOURNET, CH.: *Qui est membre de l'Église?*, en «Nov. et Vet.», 8 (1933), 90-103. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 22 (1933), 749.

160. JOURNET, CH.: *Le pouvoir de jurisdiction, seconde cause ministérielle de l'Église*, en «Nov. et Vet.», jan. (1937), 91-121. Otros varios artículos pueden verse acerca del tema de la Iglesia en «La Vie Spirit.», juil. (1934), 1-27; 66-77, sépt. Otros títulos en el núm. 322-323 de la *Nota...*, en «Rev. Español. Teol.», 12 (1952), 407.

161. JÜRGENMEIER, F.: *Der mystiche Leib Christ als Grundprinzip der Aszetik*. Paderborn, 1933. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 22 (1933), 749.

162. KÄSEMAN, E.: *Leib und Leib Christi*. Tübingen, 1933. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 23 (1934), 622. SPICQ: «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 23 (1934), 124.

163. KLAUS, A.: *Die Idee des Corpus Christi mysticum bei den Synoptikern*, en «Theol. Glaub», (1936), 407-417. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 791.

164. LANNE, D. E.: *Le Ministère apostolique dans l'oeuvre de saint Irénée*, en «Irenikon», 25 (1952), 113-141.

165. LAVAUD, B., O. P.: *La théologie du mariage*, en «Rev. Thomist.», 52 (1952), 461-472.

166. MADOZ, J., S. J.: *La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo, según el primer esquema «De Ecclesia» en el Concilio Vaticano*, en «Rev. Español. Teol.», 3 (1943), 159-181.

167. MANCINI, A., S. D. B.: *Il potere di Ordine extrasamentale*, en «Div. Thom.» (Pi), 52 (1949), 49-64.

168. MANCINI, A., S. D. B.: *Ancora sul potere di Ordine*, en «Div. Thom.», 52 (1949), 360-374.

169. MARCOS, LUIS: *La doctrina del Cuerpo Místico en el Beato Juan de Avila*, en «Rev. Español. Teol.», 3 (1943), 309-345.

170. MENOUD, PH. H.: *L'Église et les ministères selon le N. T.*

Neuchatel, 1949. Reseña de SPICQ, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 35.

171. MERSCH, E., S. J.: *Le Corps mystique du Christ. Études de Théologie historique*. París, 1936. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 746.

172. MOUREAU, E.: *La participation des fidèles aux actes du culte*, en «La Vie Spirit.», nov. (1933) ,177-197.

173. NOTHOMB, D. M.: *L'Église et le Corps Mystique du Christ*, en «Irénikon», 25 (1952), 226-248.

174. PIEPER, K.: *Jesus und Kirche. Eine biblischtheologische Studie*. Paderborn, 1932. Reseña de SPICQ, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 23 (1934), 127.

175. RAHNER, K.: *Weihe des Laien zur Seelsorge*, en «Zeitsch. Asz. Myst.» (1936), 21-34.

176. RAMOS, J., C. M. F.: *La ordenación de los Diáconos en el N. T. y comparación de la Jerarquía eclesiástica con la angélica*, en «Est. Bíblic.», 4 (1945), 361-391.

177. SEGISMOND, P.: *Le Tiers-ordre séculier est-il un ordre religieux?*, en «Étud. Francis.», juil. (1932), 568-569.

178. SOIRON, TH., O. F. M.: *Die Kirche als der Leib Christ*. Düsseldorf, 1951. Reseña de BEUMER, en «Scholastik», 27 (1952), 422-424. ZELLER, en «Zeist. Kath. Théol.», 74 (1952), 498-499. Cfr. «Rev. Español. Teol.», 12 (1952), 408.

179. SUÁREZ, L., C. M. F.: *Los carismas como preparación y complemento de la jerarquía*, en «Est. Bíbl.», 5 (1946), 303-334.

180. STROTMANN, D. T.: *Les membres de l'Église*, en «Irénikon», 25 (1952), 249-262.

181. TEETAERT: *La confession aux laïques dans l'Église latine*. París, 1925. Reseña de JODICE, en «Div. Thom.» (Pi), 41 (1938), 123.

182. TISSERANT, CARD.: *L'Église militante*. París, 1950. Reseña en «La Civ. Cat.», 101, IV (1950), 746-747.

183. TROMP, S., S. J.: *Corpus Christi quod est Ecclesia*. Roma, 1937. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 791.

184. TROMP, S., S. J.: *De Corpore Christi Mystico et Actione catholica ad mentem S. Joannis Chrysostomi*, en «Gregorianum», (1932), 177-210; 321-372. Trata de la perfección de

los Seglares, su apostolado; la Iglesia y el Cuerpo Místico según s. Juan C.

185. WARNHOLTZ, C.: *Naturaleza y espiritualidad de los Institutos seculares*, en «Rev. Teolog.», 2 (1952), 66-72.

186. WARNHOLTZ, C.: *La Constitución Apostólica «Provida Mater Ecclesia» y las necesidades actuales*, en «Rev. Teolog.», 2 (1952), 59-66.

187. WEIGER, J.: *Der Leib Christi in Geschichte und Geheimnis*. Würzburg, 1950. Reseña de SEMMERLROTH, en «Scholastik», 27 (1952), 308.

188. WELZEL, B.: *Eucharistie und mystischer Leib Christi*. Bale, 1936. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 791.

189. WILL, M. R.: *La conception protestante de l'Église considerée comme le Corpus Christi*, en «Rev. Hist. Philos. Relig.», nov. (1932), 465-494. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 22 (1933), 749.

190. ZAPELENA, T., S. J.: *La santificación social en el Cuerpo Místico*, en «Gregorianum», 33 (1952), 612-620.

191. ZEILLER, J.: *La conception de l'Église aux quatre premiers siècles*, en «Rev. Hist. Eccles.», juil. (1933), 571-585; oct., 827-848.

Estas reseñas completan, como hemos dicho, las que dimos en nuestras anteriores *Notas*... y a las que hemos remitido a nuestros lectores repetidamente. La situación y funciones del Laicado quedan encuadradas en la doctrina de la Iglesia y del Cuerpo Místico. De ahí la necesidad de tener presente estas materias para su plena visión. Algunos títulos más, de tipo general, podríamos añadir, tales como: *Spiritualità cristiana nell'Esercizio della profesione*, Milán, 1951. Cfr. «La Civ. Catt.», 103, III (1952), 294; *The Ministry of the Church*, Londres, 1947. Cfr. «Irénikon», 22 (1949), 208-209. *Théologie et Action*, número especial de la «Revue Thomiste», juil-oct. (1935). Así mismo puede verse en: «Dict. Droit Can.» el art. *Laïcs*, y en «Dict. Théol. Cath.» el dedicado a *Clercs*, en los que encontrarán abundantes aspectos para los temas de la *Teología del Laicado*. En cuanto a la relación Derecho canónico-Teología, aparte de las obras ya citadas en el título referente al Apostolado de los Seglares, son de gran utilidad para centrar el tema de la situación del Laicado

ante el Código y la Teología las de STUTZ, *Der Geist des Codex Juris Canonici*—Sttugart, 1918—, así como los artículos de RENARD, *Position du Droit canonique*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 24 (1935), 397-406; de ZEIGER, *De Juris canonici ad Ecclesiae naturam habitudine*, en «Gregorianum», (1935), 3-15. A la luz de las doctrinas de KELLER, citado en el número 19 de esta misma *Nota*... se podrán sacar acertadas conclusiones en torno a este aspecto canónico-teológico de la situación y funciones del Laicado en la Iglesia.

B) BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS TEMAS DE LA SEMANA BÍBLICA

I) *Temas de estudio de las Sesiones públicas*: VALORACIÓN SOBRENATURAL DEL COSMOS SEGÚN LA SAGRADA ESCRITURA

Nuestros temas bíblicos para el presente año son de los más atrayentes para la investigación escriturística; de lo más profundo para la teología bíblica. Nos van a poner ante los ojos, con una amplia perspectiva, el «misterio de Cristo» del evangelio paulino, tan ardorosamente entonado por el Apóstol en sus Cartas a los Efesios y Colosenses singularmente. Nuestros escrituristas se van a preguntar si el cristocentrismo de proyección cósmica es un dato de la teología bíblica.

Muchas son las cuestiones enlazadas con esa idea central, desde el motivo de la encarnación del Verbo hasta una visión teológica de la historia y de las realidades terrestres. Cristocentrismo y Primado absoluto de Cristo, Realeza y visión cósmica de la Redención, he aquí los temas más directamente relacionados con el objeto de nuestra próxima *Semana Bíblica Española*. Sobre estas ideas ofrecenos a nuestros lectores unas reseñas bibliográficas, en las que no sólo encontrarán ya datos y aportaciones de valor para sus investigaciones, sino abundantes referencias que completen las que aquí damos. Para más claridad dividimos estas notas en varios apartados:

1) Generalidades cristológicas:

192. BRUSTON, CH.: *Pour la christologie de l'apotre Paul*, en «Étud. Théol. Relig.», jan. (1933), 46-61. Estudia los textos cristológicos del Apóstol: *I Cor.* 8,6; *Col.* 1,15-17; *Efes.* 2,5-7, etcétera. En general, serán de gran utilidad los principales

comentaristas sobre éstos y otros lugares cristológicos paulinos.

193. BOURÉ, J.: *S. Paul et le Christ dans la IIe aux Corinthieux*, en «Nouv. Rev. Théol.», fév. (1938), 148-160.

194. CERFAUX, L.: *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. París, 1951. Reseña de CAMBIER, en «Ephem. Theol. Lov.», 28 (1952), 484-487.

195. CONGAR, Y., O. P.: *Sur l'inclusion de l'Humanité dans le Christ*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 489-495.

196. FÉRET, H.-M.: *Creati in Christo Jesu*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 30 (1941-42), 96-132.

197. GOGUEL, M.: *Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne*, en «Rev. Hist. Philos. Relig.», juil-aout (1935), 335-359.

198. HAMAN, A., O. F. M.: *La rédemption et l'histoire du Monde*. Essai théologique pour notre temps. París, 1949. Reseña de CHIETTINI, en «Antonian.», 27 (1952), 169.

199. JOURNET, CH.: *Le royaume de Dieu sur la terre*, en «Nov. *Veter.*», avr. (1935), 198-231.

200. LONGPRÉ, E.: *Le B. Duns Scot, docteur du Verbe Incarné*, en «La Franc. Francisc.», jan. (1934), 9-37. Estudia los aspectos de la cristología escotista, destacando la primacía absoluta de Cristo, centro de todas las obras de Dios.

201. LÖWE, R.: *Kosmos und Aion*. Gütersloh, 1935. Reseña de SPICQ, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 26 (1937), 122.

202. MENSBRUGGHE, A. M.: *Anakephalaiosis*. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 27 (1938), 660.

203. MC. NABB, V.: *Essai sur la christologie de saint Paul*, en «Rev. Bibliq.», juil. (1933), 321-327. Estudia la cristología paulina a través de *Efes. Col. Fil. Hebr.*, precisando su desarrollo progresivo.

204. MICHEL, O.: *Der Christus des Paulus*, en «Zeitsch. Neutsst. Wissensch» (1933), 6-31.

205. NICOLAS, M.-J.: *Le Christ-Roi des Nations*, en «Rev. Thom.» (1938), 437-481.

206. RIVIÈRE, J.: *Le dogme de la rédemption au début du Moyen-age*, en «Rev. Scienc. Relig.»,ot. (1931), 566-589.

207. RIVIÈRE, J.: *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*. Albi, 1948. Reseñas de PHILIPS, en «Ephem.

Theol. Lov.», 25 (1949), 415-416; «Gregorian», 29 (1948), 610. SOLA, en «Est. Ecles.», 24 (1950), 410-411. ALDAMA, en «Rev. Esp. Teol.», 10 (1950), 133-134.

208. SALET, G.: *La croix du Christ, unité du monde*, en «Nouv. Rev. Théol.», mar. (1937), 225-260.

209. SCHILTZ, E.: *Aux sources de la théologie du mystère de l'Incarnation. La christologie de S. Augustin*, en «Nouv. Rev. Théol.», juil. (1936), 689-713.

210. SCHMAUCH, W.: *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus*. Gütersloh, 1935. Reseña de SPICQ, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 197.

2) Cristocentrismo y Primado de Cristo:

211. APERRITAY, B., O. F. M.: *Primado de Jesucristo en la Escuela franciscana*, en «Verd. Vid.», 5 (1947), 401-417. Cfr. «Coll. Franc.», 20 (1950), 116-117.

212. BAKKER, A.: *Christ an Angel? A study of early Christian docetism*, en «Zeitsch. Neutest. Wissensch.» (1933), 255-265. Estudia en los *Hebr.* la superioridad de Cristo sobre los ángeles, en contra del docetismo.

213. BELLO, L. M.: *De l'absolue primauté et royauté universelle de Notre-Seigneur Jesus-Christ*, en «Étud. Francisc.», mai-juin. (1934), 257-271. Reseña ded FÉRET, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 27 (1938), 69. Traduc. esp. en Buenos Aires, 1946. Reseña de AUSEJO, en «Estud. Franc.», 53 (1952), 119.

214. BISSEN, J.-M.: *De primatu Christi absoluto apud Coloss. I, 15-20. Expositio dogmativa*, en «Antonian.» (1936), 3-26.

215. BONNEFOY, J., O. F. M.: *Primauté absolue et universelle de N. S. Jésus-Christ et de la Très Sainte Vierge*, en «Bullet. Societé Francais. Étud. Marial.» (1938), 41-100. Cfr. «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 105. *A propos de la Primauté du Christ*, en «Vedad y Vida», 8 (1950), 229-235.

216. BONNEFOY, J., O. F. M.: *S. S. Pie XII et la primauté du Chist et de la T. S. Vierge*, en «Stud. «Francescan.», 12 (1940), 3-6. Cfr. «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 120.

217. BOUESSÉ, H., O. P.: *Le Sauveur du Monde. I. La place du Christ dans le plan de Dieu*. Chambéry-Leysse, 1951. Reseña de PHILIPS, en «Ephem. Théol. Lov.», 28 (1952), 502.

218. BOUESSÉ, H., O. P.: *Un seul chef Jésus-Christ, Chef de l'univers et Tête des saints*. París, 1950. Reseña de SAGE, en «L'année Theol. August.», 12 (1952), 246. P. DE LEÓN, en «Étud. Francisc.», 3 (1952), 108.

219. CASTAGNOLI, P., C. M.: *Il Primato del Cristo*, en «Div. Thom.» (Pi), 33 (1930), 623-624.

220. CASTAGNOLI, P., C. M.: *Ancora sul Primato del Cristo*, en «Div. Thom.» (Pi), 34 (1931), 203-204.

221. FÉRET, H.-M.: *A propos de la primauté du Christ*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 27 (1938), 69-72.

222. HERCÉDEZ, P.: *Place du Crist dans le plan de la création selon B. Jean Duns Scot*, en «La Franc. Francisc.», jan.-mar. (1936), 30-52.

223. HOLZER, O., O. F. M.: *Hamartiozentrische oder Christozentrische Theologie?*, en «Wissensch. Weisheit.», 6 (1939), 263-282; 7 (1940), 19-35. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 106.

224. LATTANZI, U.: *Il primato universale di Cristo secondo le S. Scritture*. Roma, 1937. Reseña de SPICQ, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 27 (1938), 126. Después de estudiar el A. T. estudia cómo en el N. T. el centro de la teología paulina es el señorío universal de Cristo, tanto en la *Carta a los Romanos* como en la *I. Cor.*, etc. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 120.

225. LECLERCQ, J.: *L'idée de la royauté du Christ dans l'oeuvre de S. Justin*, en «L'Année Théol.», jan. (1946), 83-95.

226. PETIT-BORNAND, J.-B., O. F. M. CAP.: *Essai sur la primauté de N. S. Jésus-Christ*. París, 1900. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 106.

227. PIJOAN, J., O. F. M.: *El Primado de Cristo*, en «Ved. Vid.», 7 (1949), 553-63.

227 b. PINKS, J.: *El valor sacramental del universo*. Traducc. en Buenos Aires, 1947. Cfr. «Rev. Esp. Teol.», 9 (1949), 141.

228. SÉRENT, A.: *Encore la primauté du Christ*, en «Étud. Francisc.», juil. (1931), 491-496.

229. SCANO, E.: *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino*. Torino, 1951. Reseña de CAMELOT, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 516. RENWART, en «Nouv. Rev. Théol.», 74 (1952), 877. PHILIPS, en «Ephem.

Théol. Lov.», 28 (1952), 501. CHIETTINI, en «Antonian», 27 (1952), 586. D., en «La Cienc. Tom.», 79 (1952), 142.

3) El motivo de la Encarnación:

230. ARGYLE, A. W.: *The New Testament doctrine of the Incarnation*, en «The Expos. Tim.», 60 (1949), 135-138.

231. ASSIDUUS ROMAN: *Ancora intorno alla ragione primaria dell' esistenza di Cristo*, en «Angelicum», 19 (1942), 96.100. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 104.

232. ASSIDUUS ROMAN: *Animadversiones in articulum «De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae»*, en «Angelicum», 18 (1941), 196-204. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 104.

233. BERCHEM, J.-B.: *L'incarnation dans la plan divin d'après S. Athanase*, en «Éch. d'Orient», juil. (1934), 331-342.

234. BERTI, P. C., O. S. M.: *Animadversiones in articulum «De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae» PP. Rocca et Roschini*, en «Marianum», 3 (1941), 124-150. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 103.

235. BISSEN, J.- M.: *De praedestinatione Christi absoluta secundum D. Scotum expositio dogmativa*, en «Antonian.», jan. (1937), 3-36.

236. BISSEN, J.-M.: *De motivo Incarnationis*, en «Antonian.», jul. (1932), 314-336. Estudia la doctrina de ALEJ. DE HALES, O. RIGALDUS, S. BUENAV. MATEO DE AQUASPARTA.

237. BONNEFOY, J., O. F. M.: *Raison de l'Incanation et primauté du Christ. Réflexions sur une controverse*, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 103-120. Ofrece abundante bibliografía sobre el tema de la que hemos tomado algunas de las notas anteriores y otras que seguirán.

238. CARMELUS AB ITURGOYEN: *De Incarnationis motivo ac de Christi Domini primatu*, en «Coll. Francisc.», april. (1937), 161-178 (continuación). Concordancia de las doctrinas escotistas y tomistas.

239. CHRYSOSTOME, P.: *Le motif de l'Incarnation d'après l'«Angelicum» et l'«Ami du Clergé*, en «La France Francisc.», juil. (1932), 361-408.

240. CHRYSOSTOME, P.: *La Rédemption est-elle le motif de l'Incarnation?*, en «La France Francisc.», jan. (1931), 113-168.

240 b. EIJO GARAY, EXCMO. SR.: *La finalidad de la Encarnación, según R. Lulio*, en «Rev. Esp. Teol.», 2 (1942), 201-227.

241. GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *Motivum incarnationis fuit motivum misericordiae*, en «Angelicum», 7 (1930), 289-302. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 109.

242. HUGON, E.: *Le motif de l'Incarnation*, en «Rev. Thom.», 21 (1913), 276. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 109.

243. PERRELLA, G., C. M.: *De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae*, en «Div. Thom.» (Pi), 44 (1941), 362-364. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.», (Pi), 46 (1943), 104.

244. RISI, F. M.: *Sul motivo primario dell'Incarnazione del Verbo*. Roma, 1898. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 107.

245. ROCCA-ROSCHINI: *De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae. Novum tentamen conciliationis sententiae thomisticae cum sententia scotistica...*, en «Marianum», 3 (1941), 3-31.

246. ROCCA-ROSCHINI: *Sul così detto motivo dell'Incarnazione. Consensi e dissensi*, en «Marianum», 3 (1941), 151-168.

247. ROCCA-ROSCHINI: *Intorno alla ragione primaria dell'esistenza di Cristo e della Madonna*, en «Marianum», 3 (1941), 301-371.

248. ROCCA-ROSCHINI: *Ancora sulla ragione suprema dell'esistenza di Cristo in questo mondo. Breve risposta al P. Bonnefoy*, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 271-282.

249. SCHMIDT, H. W.: *Die Cristusfrage*. Gütersloh, 1929. Cfr. BONNEFOY, en «Div. Thom.» (Pi), 46 (1943), 106.

250. VEUTHEY, L.: *De ratione Incarnationis*, en «Miscell. Frances.», 41 (1941), 97-102.

4) Algunos textos escriturísticos en torno al tema:

Además de las obras de carácter general que hemos consignado más arriba, así como cuantas traten de los lugares escriturísticos más directamente enlazados con la Cristología, recogemos aquí algunos comentarios sobre textos bíblicos que han de tenerse presentes en una visión cósmica teológica cristocéntrica:

251. BENOIT, P.: *L'horizon paulinien de l'Épitre aux Éphésiens*, en «Rev. Bibliq.», juil. (1937), 342-361.

252. Chaine, J.: *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri*, en «Rev. Bibl.», avr. (1937), 207-216.

253. Dulau, P.: «*Omnis creatura ingemiscit*» *Rom. VIII, 22*, en «Div. Thom.» (Pi), 37 (1934), 386-392.

254. Dulau, P.: «*Omnis creatura ingemiscit*». *Rom. VIII, 19-22*, en «Div. Thom.» (Pi), 38 (1935), 430-431. Defiende, en contra de Ph. Trucco, la distinción entre creatura y cosmos. Cfr. infra núm. 263.

254 b. Rodríguez, I., O. F. M.: *Estudio filológico de la Primacía de Cristo en las Epístolas de S. Pablo*, en «Verd. Vid.», 26 (1949), 251-277.

255. Schlaeger, G.: *Das ängstliche Harren der Kreatur*, en «Nieuw Theol. Tijdsch.» (1930), 353-360. Según S., el Apóstol no se refiere a la creation ininteligente, que no puede esperar, según él, la revelación del Hijo de Dios, sino que se fija en el mundo pagano, el cual espera, como los mismos cristianos, la aparición final del Hijo de Dios.

256. Trucco, F.: «*Omnis creatura ingemiscit*». *Rom. VIII, 19-23*, en «Div. Thom.» (Pi), 38 (1935), 320-326. Trucco mantiene, en contra de Dulau—supra núm. 261—, que la expresión «omnis creatura» designa el universo material. Schlaeger está también en contra de Trucco.

257. Viard, A., O. P.: *Exspectatio creaturae, Rom. VIII, 19-22*, en «Rev. Bibliq.», 59 (1952), 337-354. Según el autor, la redención paulina es cosmológica; todos los seres que viven sobre la tierra, juntamente con el hombre, esperan angustiosamente la renovación del mundo.

5) Visión teológica de la historia y realidades terrestres:

Otro de los puntos a estudiar en la próxima *Semana Bíblica* española es la visión teológica de la historia y de las realidades terrenales. También son datos estos aspectos de una visión cósmica cristocéntrica, y no se puede dar una solución fundada a la misma sin tener en cuenta la Teología de la historia y la Teología de las realidades terrestres.

En los últimos años se han intensificado las publicaciones en torno a estos temas, sugestivos y atrayentes de suyo, singularmente fuera de España. No quiere esto decir que nuestros pensadores hayan estado o estén ajenos a estos aspectos teológicos. Todo el pensamien-

to de DONOSO CORTÉS está impregnado de una certera visión teológica de las realidades terrestres y humanas. Y uno de los autores extranjeros que más se han distinguido en el cultivo de esta modalidad de la Teología, como es THILS, ha sabido beber en nuestro escritor hispano sólidos pensamientos e ideas fecundas.

La ciudad de Dios, de SAN AGUSTÍN, y el *Discurso de la Historia universal*, de BOSSUET, serán obras clásicas en estos estudios. La línea de sus reflexiones sigue teniendo vigor y lozanía de ideas imperecederas.

Consignamos a continuación un número escogido de títulos sobre estos temas entre los autores que más han escrito en estos tiempos:

258. CONGAR, Y., O. P.: *Théologie de l'Histoire. Bulletin de Théologie dogmatique*, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 33 (1949), 462-463; 34 (1950), 654-655.

259. THILS, G.: *La théologie de l'histoire. Note bibliographique*, en «Ephem. Théol. Lov.», 26 (1950), 87-95. Estos dos autores nos ofrecen una bien documentada bibliografía sobre el tema.

260. AUBERT, R.: *Discussions récents autour de la théologie de l'histoire*, en «Coll. Mechlin.» (1948), 129-149.

261. BALTHASAR, H.: *Theologie des Geschichte*. Einsiedeln, 1950. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 655.

262. BALTHASAR, H.: *Theologie des Geschichte*, en «Münchener Theol. Zeitsch.», 1 (1950), 16-34; h. 3 (1950), 31-50.

263. BUTTERFIELD, H.: *Chrystianity and History*. London, 1949. Reseña de DUBARLE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 116. BURGELIN, en «Rev. Hist. Philos. Relig.», 31 (1951), 470-471.

264. CULLMANN, O.: *Christus und die Zeit*. Zollikon, 1948. Reseña de RABEAU, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 32 (1948), 288-291.

265. CULLMANN, O.: *Christ et le Temps*. Neuchatel-París, 1947. Cfr. «Rev. Hist. Philos. Relig.», 28-29 (1948-49), 85-86. BONALD, en «Églis. Vivant.», 3 (1951), 233.

266. CULLMANN, O.: *Christ and Time*. Philadelphia, 1950. Reseña de COLINS, en «Theol. Stud.», 12 (1951), 402-404.

267. DANIÉLOU, J., S. J.: *Le sens de l'histoire*. «Le Semeur», n. 3-4, 48 (1950), 145-218. Reseña de MALEVEZ, en «Nouv. Rev.

Théol.», 73 (1951), 1.103-1.104. En esta publicación han escrito también: HOCKING, SCHOEPS, PREISS, etc.

268. DANIÉLOU, J., S. J.: *Christianisme et Histoire*, en «Études», sep. (1947).

269. DANIÉLOU, J., S. J.: *The conception of History in the Christian Tradition*, en «The Journ. Relig.», 30 (1950), 171-179.

270. DELEKAT, F.: *Der gegenwärtige Christus. Versuch einer Theologie der Geschichte*. Stuttgart, 1949. Reseña de GRITZ, en «Theol. Quartalsch.», h. 4 (1951), 503-507. WALTY, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 35 (1951), 486.

271. FESARD, G., S. J.: *Théologie et Histoire*, en «Dieu Vivant», n. 8 (1949), 37-65.

272. GEMELLI, A.: *Può esservi una teologia delle realtà terrene?*, en «Vita Pensiero», 30 (1947), 264 ss.

273. GRASSO, D., S. J.: *La teologia e la pluralità dei mondi abitati*, en «La Civ. Catt.», 103, IV (1952), 255-265.

274. HAMMAN, A., O. F. M.: *La Rédemption et l'histoire du monde. Essai théologique pour notre temps*. París, 1949.

275. HAECKER, TH.: *Der Christ und die Geschichte*. Leipzig, 1935. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 769.

276. KRAUS, H.-J.: *Gesetz und Geschichte*, en «Evang. Theol.», h. 9 (1952), 415-428.

277. MALEVEZ, L., S. J.: *La vision chrétienne de l'histoire. I. Dans la théologie de Karl Barth*, en «Nouv. Rev. Théol.», 71 (1949), 113-134.

278. MALEVEZ, L., S. J.: *La vision chrétienne de l'histoire. II. Dans la théologie catholique*, en «Nouv. Rev. Théol.», 71 (1949), 244-264.

279. MEHL, R.: *Temps, histoire, théologie*, en «Verb. Caro», 2 (1948), 85-92. A propósito de la obra de CULLMANN, registrada en el núm. 265 de esta misma *Nota...*

280. MEHL, R.: *Philosophie de l'Histoire ou Théologie de l'Histoire?*, en «Rev. Hist. Philos. Relig.», 30 (1950), 93-120.

281. MOREAU, L. J., O. P.: *El sentido apocalíptico de la historia*, en «Testimonio», 25 (1950), 4-10.

282. OBERSTEINER, J.: *Biblische Sinndeutung der Geschichte*. Graz-Salzburg, 1946. Reseña de CASTELLINO, en «Salesianum», genn-mar. (1949), 162.

283. PÖHLMANN, T.: *Theologie der Geschichte.* Munich, 1934. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 25 (1936), 769.

284. RAHNER, H. S. J.: *La théologie catholique de l'histoire,* en «Dieu Viv.», 10 (1948), 91-116.

285. RAHNER, H., S. J.: *Grundzüge katholischer Geschichts-theologie,* en «Stim. Zeit.» (1947), 408-427.

286. ROUQUETTE, R., S. J.: *Mystique d'incarnation ou mystique d'assomption?,* en «Études», 272 (1952), 390-401.

287. RUST, E. C.: *The christian understanding of history.* London, 1948. Reseña de BOLAND, en «Églis. Viv.», 3 (1951), 247. DUBARLE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 118.

288. SCHMAUS, M.: *Von den letzten Dingen.* Münster, 1948. Reseña de PATFOORT, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 656. El autor, siguiendo fielmente la revelación, se detiene en visión final de la historia y del cosmos, viniendo al hombre en segundo lugar..,

289. SCHÜTZ, A., SCH. P.: *Dios en la historia.* Madrid, 1949. Reseña de GRANERO en «Raz. Fe», 144 (1951), 410-411. Es traducción del húngaro.

290. SEGURA, E.: *Para una teología de las «cosas» sacramentales,* en «Rev. de Teología», 1 (1951), 45-53.

291. SENARCLENS, J.: *Le Mystère de l'Histoire.* Genève, 1949. Reseña de MEHL, en «Rev. Hist. Philos. Relig.», 30 (1950), 145-147. DUBARLE, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 36 (1952), 119. BONALD, en «Églis. Viv.», 3 (1951), 230-235.

292. SMIT, M. C.: *De Verhouding van Christendom en Historie in huidige Roomskatholiche Geschiedbeschouwing.* Kampen, 1950. Reseña de CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 34 (1950), 654-655. Estudia tres aspectos: Teología cristiana de la historia y de los valores terrestres, la filosofía cristiana y, finalmente, la ciencia histórica cristiana.

293. SÖHNGEN, G.: *Aus der Tehologie der Zeit.* Ratisbonne, 1948. Reseña de MALEVEZ, en «Nouv. Rev. Théol.», 72 (1950), 215. PANIKER, en «Arbor», 48 (1949), 482-484. En esta publicación han escrito también ENGLHARDT, GRABMANN, etc.

294. THILS, G.: *Transcendance ou Incarnation? Essai sur la conception du Christianisme.* Löwen, 1950. Reseña de LAKNER,

en «Zeitsch. Kath. Theol.», 74 (1952), 116-117. «Gregorianum», 32 (1951), 603-604.

295. THILS, G.: *Théologie des réalités terrestres*. Louvain, 1946. Reseña de PANIKER, en «Arbor», 39 (1949), 475-476. PERROTO, en «Sapienza», 2-3 (1949), 312-315. MANCHADO, en «La Cienc. Tom.», 77 (1950), 276-277. CONGAR, en «Études», 256 (1948), 213. MARTINI, en «Div. Thom.» (Pi), 53 (1950), 524-525. ESTEBAN ROMERO, en «Rev. Españ. Teol.», 11 (1951), 127-128.

296. THILS, G.: *Théologie de l'histoire*. Bruges, 1949. Reseña de GRANERO, en «Raz. Fe.», 144 (1951), 279-280. «La Civ. Catt.», 102, III (1951), 327-328. DANIÉLOU, en «Études», 261 (1949), 422. CONGAR, en «Rev. Scienc. Philos. Théol.», 33 (1949), 462. PERMUY, en «Ilustrac. Clero», 42 (1949), 227-229. Sobre los dos tomos de la obra completa han hecho reseñas: FLICK, en «Gregorianum», 32 (1951), 603-604. ALONSO, en «Est. Ecles.», 24 (1950), 247-248. THALHAMMER, en «Zeitsch. Kath. Theol.», 74 (1952), 83-90. VALTIERRA, en «Rev. Javer.», 33 (1950), 308-309.—CAPELLE, en «Rech. Théol. anc. médiév.», 17 (1950), 359-360. VELOSO, en «Broteria», 50 (1950), 602. Sobre la traducción italiana, STACUL, en «Salesianum», 14 (1952), 420-424). «La Civ. Catt.», 103, III (1952), 266.

297. THILS, G.: *Théologie et Réalité sociale*. París, 1952. Reseña de HOLSTEIN, en «Études», 274 (1952), 266. H. SAINT-DENIS, en «Rev. Univ. Ottaw.», 22 (1952), 367-368.

298. WIDMER, G.-PH.: *Les Valeurs et leur signification théologique*. Neuchatel, 1950. Reseña de MEHL, en «Rev. Hist. Philos. Relig.», 30 (1950), 373-375.

II) Temas de las sesiones privadas de discusión

1) *Semana Bíblica*: EL CONCEPTO DE INSPIRACIÓN.

En el presente año nuestras *Semanas de Estudios Eclesiásticos Superiores*, accediendo al común deseo de nuestros colaboradores, establecen, además de sus acostumbradas Sesiones solemnes públicas, unas Sesiones privadas, reducidas en su participación a los especialistas invitados, en las cuales se estudiarán y discutirán libremente unos puntos previamente señalados por nuestro Instituto «Francisco Suá-

rez», oídos los pareceres de algunos de los más asiduos participantes en los trabajos de dichas Semanas.

Fué sentir unánime de los escrituristas asistentes a la *Semana Bíblica* del año 1952, volver sobre el *concepto de inspiración*, habida cuenta de las diversas y encontradas opiniones suscitadas entre ellos, con motivo de los problemas en torno al sentido «plenior». Para utilidad de nuestros colaboradores y lectores, ofrecemos unas notas bibliográficas sobre el tema de la inspiración sagrada.

299. *Bibliografía*: *Inspiratio*, en «Bíblica», 33 (1952), 6-7 del Elenchus bibliographicus.

300. AUVRAY, P.: *Comment se posse le problème de l'inspiration des Septante*, en «Rev. Bibl.», 59 (1952), 321-336.

301. BACHT, H., S. J.: *Die Lehre von der prophetischen Inspiration des heiligen Justinus Martyr*, en «Scholastik», 27 (1952), 12-13; 26 (1951), 481-495.

302. BARDY, G.: *L'inspiration des Pères de l'Église*, en «Rech. Scienc. Relig.», 40 (1952), 7-26.

303. BEA, A., S. J.: *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationlehre*, en «Stud. Anselm. Philos. Theol.», fasc. 17-18, 27-28, 47-65. Cfr. «The Cathol. Biblic. Quarter.», 14 (1952), 153.

304. BOVER, J.- M., S. J.: *Inspiración divina del redactor de la epístola a los Heb.*, en «Est. Ecles.», oct. (1935), 433-463.

305. CASTELLANZA, I.: *La dottrina di san Bernardino da Siena sulle Ispirazioni*, en «La Scuol. Catt.», marz. (1931), 101-110.

306. CLOREY, MAC S. A., S. J.: *The Inspiration of the Bible*. St. L., 1929.

307. COLUNGA, A., O. P.: *La inspiración divina de la S. Escritura*, en «La Cienc. Tom.» (1930), 58-77.

308. COPPENS, J.: *Les particularités du style prophétique*, en «Nouv. Rev. Théol.», sep.-oct. (1932), 673-693.

309. COURTADE, G.: *J.-B. Franzelin. Les formules que le magistère de l'Église lui a empruntées*, en «Rech. Scienc. Relig.», 40 (1952), 317-325.

310. CHAUVIN, C.: *L'inspiration des divines Écriture*. París, 1896.

311. ESTEVE, E. M.: *Acción de la inspiración en el entendimiento*, en «Est. Bíbl.», 5 (1946), 271-280.

312. FABBI, F.: *La «condiscendenza» divina nell'ispirazione biblica secondo s. G. Crisostomo*, en «Biblica» (1933), 330-347.

313. Fehr, J.: *Die Offenbarung als «Wort Gottes» bei Karl Barth und Thomas von Aquin*, en «Div. Thom.» (Fr.), (1937), 55-64.

314. Florit, E.: *Ispirazione e inerranza biblica*. Roma, 1943.

315. Hempel, J.: *Prophet and Peot*, en «The Journ. Theol. Stud.», avr. (1939), 113-132.

316. Hugon, E., O. P.: *La causalité instrumentale en théologie*. París, 1924.

317. Jacome, In: *De natura inspirationis S. Scripturae*. Vindobonae, 1919.

318. Lagrange, M.-J.: *Inspiration des livres saints*, en «Rev. Bibli.» (1896), 199-220.

319. Laurent, A.: *De natura actionis immanentis secundum S. Thomam*, en «Div. Thom.» (Pi), 41 (1938), 233-253.

320. Leitner, F.: *Die prophetische Inspiration, biblisch-patristiche Studie*, en «Biblisch. Stud.», 1 (1896), 4-5.

321. Lusseau, H.: *A propos d'un «essai sur la nature de l'inspiration scripturaire»*, en «Biblica» (1932), 28-48.

322. Lusseau, H.: *Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire*. (These pour le doctorat). Luçon, 1928.

323. Merkelbach, E., O. P.: *L'inspiration des divines Ecritures*. Liège, 1913.

324. Nogara, G.: *De inspiratione S. Scripturae*. Monza, 1941.

325. Pagano, S.: *Evolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la Controverse de Louvain* (1587-1588), en «Rev. Univer. Ottaw.», 22 (1952), 129-150.

326. Pegues, T.: *Une pensée de St. Thomas sur l'inspiration scripturaire*, en «Rev. Thom.» (1895), 94-112.

327. Perrella, G.: *Ispirazione profetica e ispirazione scritturale: origine e natura*, en «Div. Thom.», 36 (1933), 121-143.

328. Perrella, G.: *De apostolico et prophetico munere ut inspirationis et canonicitatis criterio altero pro N. altero pro V. T.*, en «Div. Thom.» (Pi), 35 (1932), 49-61; 145-176. Da una amplia reseña bibliográfica, de la que hemos tomado algunos de los títulos de esta *Nota*...

329. Perrella, G.: *L'ispirazione biblica secondo S. Tommaso*, en «Div. Thom.» (Pi), 48-49 (1944-46), 291-295.

330. Perrella, G.: *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo*

i primitivi documenti cristiani, en «Angelicum» (1943), pp. 32-52), 40-46.

331. PERRELLA, G.: *Nuovi argomenti contro l'ispirazione verbale*, en «Div. Thom.» (Pi), 33 (1930), 189-197.

332. PESCH, CH., S. J.: *Supplementum... operi de inspiratione*. Friburgo, 1926.

333. POPE, U., O. P.: *The scholastic view of biblical Inspiration*, en «The Irish Theol. Quart.» (1911), 275-298.

334. PORPORATO, F. S.: *Affetti dell'agiografo e ispirazione*, en «La Civ. Catt.», nov. (1935), 279-288; 391-410; 12 dic., 464-477.

335. SCHULTES, R., O. P.: *Lehre des Hl. Thomas über das Wesen der Bibl. Inspiration*, en «Jahrb. Philos. und spek Theol.» (1902), 80-95.

326. VOSTÉ, J., O. P.: *De natura extensione inspirationis biblicae secundum principia Angelici Doctoris*, en «De divina inspiratione et veritate S. S.». Rom, 1932.

337. XIBERTA, B., O. C.: *De cooperatione voluntatis in cognitionem*, en «Div. Thom.» (Pi), 41 (1938), 494-507.

338. ZARB, S.-M.: *Num Hagiographi sibi conscii fuerint charismatis divini Inspirationis?*, en «Angelicum», apr. (1934), 228-244.

339. ZARB, S.-M.: *Saint Thmas et l'inspiration biblique*, en «Rev. Thom.», mai-juin (1936), 367-382.

Remitimos, finalmente, al vol. *XI Semana Española de Teología*, donde en la *Cuarta Semana* teológica—pág. 561—, encontrarán algunos títulos sobre Inspiración. La *Semana Bíblica* de 1944 estudió también el mismo tema—l. c., pág. 585.

Demos aquí por terminada esta *Nota informativo-bibliográfica* sobre nuestras próximas Semanas de Estudios Eclesiásticos Superiores. Estas reseñas, aunque no exhaustivas, sí dan una orientación. A través de ellas, enriquecidas con otras referencias a su vez, podrán reunirse cuantas autoridades y sugerencias necesiten un estudio a fondo sobre los temas señalados. Ahora nos toca esperar el resultado de las Semanas, tan llenas de interés por su contenido y el esfuerzo de muchos y autorizados investigadores (1).

A. AVELINO ESTEBAN ROMERO, PBRO.
Jefe de la Sección bibliográfica teológico-bíblica.

(1) Omitimos en esta *Nota*... las referencias bibliográficas de los temas de libre discusión de la *Semana Teológica*, que podrán hallar en «Rev. Esp. Teol.» 13 (1953) donde encontrarán más referencias.

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

(CONVOCATORIA Y TEMARIO)

El Instituto «Francisco Suárez» de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, acaba de convocar la celebración de la XIII Semana Española de Teología y la XIV Semana Bíblica Española para los días 14 al 26 del próximo septiembre.

En dicha convocatoria no sólo se determinan los temas del trabajo de sus sesiones, sino, recogiendo el sentir unánime de los colaboradores del Instituto, establece una nueva ordenación de las mismas, con la esperanza de lograr mayor rendimiento en nuestras investigaciones.

Cada Semana se desarrollará en cinco sesiones públicas—*Sesiones de exposición doctrinal*—, a las que podrán asistir, como hasta ahora, cuantos lo deseen, y en las que se expondrán cinco temas prefijados por la Dirección del Instituto, y además las Comunicaciones que libremente enviaren sus autores; y cinco sesiones privadas—*Sesiones de estudio y discusión*—, a las que tan sólo podrán asistir las personas autorizadas por el Instituto para discutir los puntos que serán objeto de estudio.

SESIONES DE EXPOSICION DOCTRINAL

I.—*Temas prefijados.*

Con los *temas prefijados* el Instituto pretende llamar la atención y oír el parecer de nuestros profesores sobre alguno de los problemas que más preocupen en la actualidad o que más interés despier-

ten entre los teólogos o escrituristas. El fin a que se apunta, sin embargo, no es la mera información científica de investigaciones ajenas, sino el aportar al planteamiento o solución de los mencionados problemas un pensamiento seguro y original en lo posible.

La exposición del tema se hará siguiendo las normas de costumbre, y los trabajos se publicarán en la Memoria de la Semana.

II.—*Comunicaciones libres.*

Con las *comunicaciones libres* el Instituto trata de ofrecer ocasión a los especialistas para que den cuenta a los demás profesores de los nuevos problemas o de los nuevos hallazgos o soluciones que hayan logrado en las investigaciones que cultivan, y escuchen las observaciones y respondan a las preguntas que hagan o aclaraciones que soliciten los asistentes. Estas comunicaciones pueden tener que ver con los temas prefijados o ser totalmente ajenas a ellos. Su finalidad no es la discusión, sino la información.

La lectura de las *comunicaciones* no deberá pasar de quince minutos, y se realizará en las sesiones públicas después del tema prefijado. El texto íntegro se publicará en la Memoria de la Semana.

SESIONES DE ESTUDIO Y DISCUSION

Con las *sesiones de estudio y discusión* el Instituto se propone que diversos puntos de doctrina sobre los que hay encontrados pareceres se vayan aclarando y fijando mediante el contraste de las opuestas opiniones de los profesores. El Instituto, habida cuenta del interés general, de la experiencia de las Semanas anteriores y de indicaciones hechas por especialistas, propondrá los puntos que se someterán a discusión.

El carácter técnico de estas sesiones exige que los asistentes a ella sean solamente los especializados en las disciplinas eclesiásticas.

Un Moderador elegido por el Director del Instituto será el encargado de ordenar y encauzar la discusión y de dar cuenta de los resultados en la sesión de clausura.

Los Profesores podrán preparar comunicaciones, y el Instituto así se lo ruega, sobre uno o varios y aun todos los aspectos del tema que se ha de estudiar y discutir; las enviarán por escrito redactadas,

a ser posible, en forma de tesis seguida de las razones que la motivan, escuetamente presentadas. Deberán remitirse antes del 15 de agosto. El Secretario del Instituto las pasará con la antelación suficiente al Moderador para que éste las conozca y pueda señalar el orden de su discusión.

Cada Profesor que haya enviado comunicación dispondrá de quince minutos como máximo para leer su trabajo, con objeto de que no falte tiempo suficiente para la discusión.

El desarrollo de la sesión, si es posible, y en todo caso las comunicaciones leídas y las líneas generales de la discusión, con los resultados alcanzados, se publicarán en la Memoria de la Semana.

* * *

XIII SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

Temas prefijados

«TEOLOGIA DEL LAICADO»

1. «Estado de la cuestión».
2. «El Laicado en la Iglesia tal como la fundó Jesucristo».
3. «El Laicado y la Potestad de Orden».
4. «El Laicado y la Potestad de Régimen».
5. «El Laicado y la Potestad de Magisterio».

Puntos de estudio y discusión

1. El Laicado en la Iglesia.
2. El Yo de Cristo (disputa Galtier-Parente).
3. Cuerpo Místico e Iglesia Católica Romana.
4. Objeto material de la fe divina: el problema del virtual revelado.
5. Potestad indirecta de la Iglesia.
6. «El problema de España» y la Iglesia española.

XIV SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

Temas prefijados

«VALORACION SOBRENATURAL DEL COSMOS SEGUN LA BIBLIA»

1. El Reinado de Dios en el A. T.

2. La Teología de la Historia en el A. T.
3. Dimensiones cósmicas de la cristología y soteriología paulinas.
4. El Logos de San Juan y las realidades terrenas.
5. La gravitación escatológica del Cosmos, en el N. T.

Puntos de estudio y discusión

«LA DIVINA INSPIRACION DE LA SAGRADA ESCRITURA»

Las discusiones de las dos últimas Semanas Bíblicas en torno al problema de la existencia y naturaleza de los sentidos pleno y típico de la Sagrada Escritura, pusieron de relieve las diferentes maneras de entender la divina inspiración, y movieron a los semanistas a pedir casi unánimemente que fuera éste el tema de discusión para la próxima Semana de 1953.

No se trata de repetir lo ya sabido, sino de replantear completamente la cuestión para precisar lo que haya de cierto y procurar el posible acuerdo en lo opinable. El ámbito y la meta de nuestro estudio resultan determinados por los puntos discutidos en las anteriores Semanas. No se fija temario ni se señalan de antemano los ponentes. Podrán presentar ponencias todos los profesores que tengan algo que aportar al esclarecimiento del tema propuesto.

Interesan sobre todo los siguientes puntos:

A) De carácter positivo:

1.° Puntos dogmáticos, en que todos debemos convenir acerca de la naturaleza de la inspiración y, por consiguiente, de los sentidos bíblicos a la luz de:
   a) La Sagrada Escritura.
   b) La Tradición Patrística.
   c) Los documentos del Magisterio.

2.° Aportaciones de teólogos a lo largo de la historia, que se estimen importantes o dignas de tenerse en cuenta.

3.° Concepto de inspiración y noemática bíblica del judaísmo contemporáneo de Cristo y de los Apóstoles.

4.° Valor exegético de las citas de textos del A. T. hechas por los hagiógrafos en el Nuevo.

B) De carácter especulativo:

1.° Valor y límites de la teoría de la instrumentalidad apli-

cada a la inspiración bíblica. ¿Es la única explicación posible? ¿En qué sentido? ¿Se podría intentar otra explicación que salvara lo que ésta tiene de bueno, según Pío XII?

2.º ¿Se tiene que recortar la intención inspirativa de Dios por el conocimiento o intención del hagiógrafo? En caso negativo, ¿cómo armonizarlo con la humana instrumentalidad? ¿Se explicaría mejor con otro análisis del concepto de inspiración?

BIBLIOGRAFIA

GIL ULECIA, ANTONIO: *Introducción general a la Sagrada Biblia*. Madrid, Instituto Central de Cultura Religiosa Superior, 1950. 145 × 200 mm., XXII + 297 páginas.

La excesiva modestia del autor se opuso en un principio a que se hiciera en nuestra Revista recensión de esta obra, cuando tuvo la delicadeza de dedicarnos un ejemplar de la misma a raíz de su publicación. El éxito de crítica obtenido ha logrado vencer sus escrúpulos.

Efectivamente, no se trata de una obra de investigación, sino de un Manual para introducir a los seglares, no especializados, en el estudio de la Biblia. Su carácter de libro de texto, que ha de ser completado por las explicaciones del profesor, y la destinación del Manual a los alumnos del Instituto Central de Cultura Religiosa Superior de Madrid, desprovistos en general de una sólida preparación teológica, imponen a la obra forzosas limitaciones, que en manera alguna disminuyen su valor intrínseco. La introducción del Dr. Gil Ulecia resulta densa y apretada. Frecuentemente en los paréntesis hay mucha doctrina encerrada, cuya explicación habrá de hacer el maestro, pero no podía hacer el autor sin duplicar por lo menos el volumen del libro.

Al decir que no se trata de una obra de investigación, no queremos afirmar que el autor no haya puesto en ella nada personal. Es notable la riqueza y precisión en los datos históricos y documentales. Algunos tratados, como el del texto de la Sagrada Escritura y sus versiones, han sido cuidadosamente elaborados con extraordinaria profusión de noticias. A veces el autor, después de exponer las diversas opiriones sobre algún punto y los argumentos en que se fundan, propone su explicación personal, como en el caso de la llamada «inspiración verbal» (pp. 84-87).

El público de habla española necesitaba un Manual de Introducción Bíblica en castellano y aquí tiene uno excelente. Quizá siga haciendo falta otra obra destinada a círculos más amplios en la que, sin el esquematismo escolar de los Manuales, se digan estas cosas en estilo más ameno. Pero el Dr. Gil Ulecia ha hecho ya lo más duro que era roturar el terreno, y se lo hemos de agradecer sinceramente.

Como esperamos que rápidamente habrán de seguirse nuevas ediciones, y respondiendo a sus deseos expresados en el prólogo, nos permitimos sugerirle algo que creemos podrá mejorar la edición. Tipográficamente sería bueno disminuir en lo posible los paréntesis, que resultan quizá excesivos y cansan al lector. Metodológicamente, la cuestión de la inspiración verbal creemos tendría su puesto en el capítulo de la naturaleza de la inspiración mejor que en el de la extensión de la

misma, donde rutinariamente la vienen colocando los Manuales, sin advertir que no se trata en ella de la extensión, sino de la profundidad del influjo imperativo. Finalmente, echamos de menos algunos puntos que consideramos insoslayables, tales como la indicación por lo menos de las reglas fundamentales en crítica textual y un estudio más detenido del llamado «sensus plenior», problema crucial de la noemática moderna. Y si el volumen no resulta demasiado grande, vendría muy bien una vista panorámica de las distintas corrientes exegéticas a lo largo de la historia.

Con la modestia y buen deseo con que el autor las pide, consignamos aquí estas breves sugerencias. Valgan por lo que valieren.

S. Muñoz Iglesias

G. Dorado, Guillermo: *Manual de Hebreo y Arameo bíblicos. Gramática hebrea. Libro primero.* Editorial «El Perpetuo Socorro». Madrid, 1951.

La Gramática hebrea del P. G. Dorado es una nueva redacción de la tercera edición publicada hace treinta años por el P. Rodríguez. El mismo autor lo dice en el prólogo a esta cuarta edición: «He redactado de nuevo íntegramente y con un criterio un poco diverso el curso primero». Sin duda ha mejorado el método, y puede decirse que, siendo un Manual, lo ha puesto a la altura científica del tomo segundo, que tiene en preparación, y que en la anterior edición quedaba un tanto deficiente. El criterio científico seguido completa este tomo añadiendo la flexión del nombre, dando a los grupos morfológicos una clasificación racional y ordenada; y facilita el ejercicio de los principiantes al tomar como modelo el orden de las modernas gramáticas de lenguas vivas. Pero el sistema mixto de tratar la flexión nominal mezclada con los verbos débiles se puede prestar a confusión. Cualquier maestro dejará el nombre para después del verbo, ya que el estudio de éste pone al alumno en condiciones de comenzar a traducir rápidamente. Los ejercicios están bien distribuídos y ayudan a asimilar las reglas; pero echamos de menos algunos trozos más en la Antología.

Algunas reglas de sintaxis diseminadas por todo el manual vendrían muy bien para completar la preparación de aquellos alumnos que no se han de entregar después a un estudio más amplio y científico. Esperemos con avidez el tomo segundo que, por el mérito indiscutible de su autor, hará que esta obra se extienda por todos los pueblos de habla española.

Alfonso Franco

Penna, Angelo: *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo.* Roma, Pont. Inst. Biblico, 1950. 24 × 17 cms., XVI, 235 págs.

El Prof. Penna completa con esta obra la que, bajo el título *S. Gerolamo*, había publicado un año antes. Aquella era de carácter más general; en ésta aborda directamente el problema de la exegesis jeronimiana, y tiene el valor de hacerlo en todo su conjunto, cosa que hasta el presente aún no se había hecho. Tratándose del «Doctor Maximus in exponendis Sacris Scripturis», ya es mérito el intentarlo.

Dos partes fundamentales podemos distinguir en la obra que reseñamos: una que se ciñe al mismo S. Jerónimo y método de su exegesis; otra, algo «ab extrinseco», que alude a la influencia que en él ejercieron los autores anteriores y la que, a su vez, ejerció él en los posteriores. Hemos de reconocer que referente a esta segunda parte queda aún mucho por hacer. El Prof. Penna habla, sí, de los maestros que ejercieron influjo en S. Jerónimo (pp. 5-16), pero nos gustaría que concretara algo más en qué puntos cada uno de ellos. Y respecto al influjo de S. Jerónimo en los autores posteriores, el mismo Penna confiesa que no se atreve a dar un «juicio preciso», pues eso presupondría un conocimiento profundo de la exegesis medieval, y ese estudio aún no está hecho (p. 217).

Cosa muy distinta hemos de decir por lo que se refiere a la primera parte, que es sin duda la principal. La obra del Prof. Penna es aquí clara y precisa. Comienza afirmando que S. Jerónimo no es un pensador que, aferrado a un principio filosófico o teológico, siga indefectiblemente un determinado sistema; es más bien un ecléctico, que no tiene reparo en copiar de este o aquel autor, y a veces hasta contradiciéndose con lo dicho en otros lugares (p. 17). De ahí que, ante las dos grandes escuelas exegéticas de la antigüedad, alejandrina y antioquena, a veces parezca depender de los alejandrinos, especialmente de Orígenes, como cuando habla de «triple interpretación» de los textos bíblicos (pp. 52-58), o de que hay textos que «iuxta litteram stare non possunt», admitiendo sólo interpretación espiritual (pp. 66-70), o abunda en interpretaciones alegóricas exageradas (pp. 96-109); a veces, por el contrario, parezca depender más bien de los antioquenos, como cuando se afana por hallar la lección exacta del texto bíblico a fin de penetrar mejor en el sentido literal (pp. 65-66), o cuando exige para las interpretaciones «espirituales» que tengan fundamento sólido en la «historia» (pp. 147-150), o cuando explica las profecías típico-mesiánicas en forma muy parecida a como lo hacían los antioquenos con su famosa «teoría» (pp. 164-67). Y este «eclecticismo», dice Penna, es de toda su vida. Hablar, como hacen Schade, Forget, Bardy, Vaccari, etcétera, de un cambio brusco en el método exegético de S. Jerónimo, como si del alegorismo alejandrino, en un principio, hubiera pasado al literalismo antioqueno, carece de fundamento. Es cierto que a partir de 393-94 rechaza a Orígenes, pero es como a teólogo, no como a un exegeta, a quien bajo este aspecto seguirá todavía explotando abundantemente. El que en comentarios de los últimos años de su vida insista a veces más en el sentido literal, ha de atribuirse, no a que haya habido un cambio de dirección en su método exegético, sino a otros factores de diversa índole (pp. 36-45). Es ésta una importante conclusión, quizá la principal, del estudio del Prof. Penna, y la creemos bien razonada.

Notaremos aún otras tres cosas, que juzgamos interesantes: 1) Es mérito de S. Jerónimo, dice Penna, haber sabido incluir el lenguaje metafórico en el sentido literal. Esto, que hoy nos parece tan claro, no lo era en su tiempo, y lo mismo los autores alejandrinos que los antioquenos hablan con bastante imprecisión (pp. 70-74). 2) Parece, dada su manera de proceder, que S. Jerónimo incluía en el sentido literal solamente lo intentado conscientemente por el autor humano, fácilmente perceptible; sobre esto estaba el sentido «espiritual», más recóndito y difícil de hallar, aunque de mayor precio (pp. 156-59). Lo mismo para indicar el sentido literal que el espiritual emplea gran variedad de terminología (pp. 59 y 99). 3) No es fácil saber qué valor probativo daba S. Jerónimo a la exegesis «espiritual», a la que tan frecuentemente recurre (pp. 104-128). El hecho de que en las obras polémicas de

carácter dogmático sólo raras veces se apoye en ella, parece indicar que no le daba mucha fuerza probativa (pp. 159-60).

Tales son, a nuestro juicio, los puntos más salientes en esta documentada obra del Prof. Penna sobre la exegesis de S. Jerónimo. Libro interesante y que puede dar mucha luz. Las recientes discusiones en revistas y asambleas bíblicas sobre la verdadera noción de sentido «pleno», prueban que queda aún mucho por hacer en Hermenéutica. Siempre será instructivo volver los ojos a los grandes maestros de la exegesis bíblica y tratar de conocer su pensamiento. Con ello no haremos sino cumplir el consejo de Pío XII en la «Divino afflante», cuyas palabras sirven de base al Prof. Penna para el prólogo o presentación de su obra.

L. Turrado

Plagnieux, Jean: *Saint Grégoire de Nazianze Théologien* («Etudes de science religieuse», VII). Editions Franciscaines. París, 1952. 255 × 160 mm., XVI, 471 págs.

El autor recoge en esta obra el fruto de varios años de estudio dedicados al gran Padre y Teólogo de Nacianzo. El tema es de actualidad en este siglo nuestro, cuando hemos visto replantearse con tanta crudeza el llamado «problema teológico». Porque al Dr. Plagnieux no le preocupa tanto —según nos advierte ya en la Introducción— la doctrina de S. Gregorio sobre este o aquel punto dogmático, cuanto su personalidad teológica: la doctrina que profesa sobre el conocimiento religioso, la visión que tiene del quehacer del teólogo y la manera como él lo realizó. S. Gregorio es en este punto un autor representativo y tiene la ventaja de haber escrito tres *Discursos* ex profeso sobre el tema (XX, XXVII, XXXII).

De los ocho capítulos —a cual más interesantes— que abarca la obra del Dr. Plagnieux (Helenismo y Cristianismo en la obra de S. Gregorio. Las fuentes de la Teología. La condición de teólogo. El objeto de la Teología. El Espíritu de la Teología. Fe y razón en la teología de S. Gregorio. Irradiación de la doctrina teológica de S. Gregorio) interesa especialmente a los escrituristas el segundo. Valga esta simple indicación de los capítulos como invitación a leer el estudio completo del Dr. Plagnieux. Por nuestra parte nos limitamos a reseñar para nuestros lectores lo que en el segundo capítulo nos dice sobre la doctrina del Nacianceno en orden a la Sagrada Escritura.

En su *XII Poem. dogmat.* (MG. 37, 472 s.) nos ha dejado S. Gregorio la lista de libros canónicos, en la cual faltan los deuterocanónicos del A. T. y el Apocalipsis, si bien este último es citado varias veces en sus obras, lo cual demuestra que lo tenía por inspirado. Sus citas del A. T. son casi tan numerosas como las del Nuevo. Su convencimiento de que la fuente de toda teología es la Escritura le lleva a precisar las reglas de la sana hermenéutica. La postura fundamental de San Gregorio es intermedia «entre el alegorismo heredado de la escuela de Alejandría y el racionalismo a que tendían ciertos maestros de la escuela de Antioquía. El subjetivismo místico de los unos no le atrae más que el positivismo histórico de los otros» (42 s.). Según el Dr. Plagnieux su exegesis debe calificarse de «realista». Se la podría llamar *literal*, si hubiera que encuadrarla en la terminología de la noemática moderna; pero bien entendido que todo el afán de S. Gregorio es sobrepasar la *letra* para captar la *realidad*. En su *Or. XXXI*, 21-24 —que

es un verdadero tratado de Hermenéutica— distingue en la Escritura cuatro clases de realidades: a) cosas que no existen y de las cuales se habla (antropomorfismos); b) cosas que existen y de las cuales no se habla formalmente (pone por ejemplo la divinidad del Espíritu Santo); c) cosas que no existen y de las cuales no se habla, y d) cosas que existen y de las cuales se habla. Las realidades religiosas escondidas detrás de los hechos y de las palabras son para S. Gregorio el verdadero sentido espiritual de la revelación. Y aquí busca él, adelantándose en muchos siglos a la exegesis de nuestra época, las armonías entre los dos Testamentos.

La figura de S. Gregorio bajo la pluma del Dr. Plagnieux resulta ejemplar para el teólogo de nuestros días. Y es que el autor lo ha visto con los ojos abiertos de un hombre preocupado por los problemas de hoy, preocupación que no trata de proyectar en el pensamiento del Nacianceno, pero que le da sensibilidad para captar las resonancias de valor permanente que hay en el espíritu del gran teólogo de Capadocia.

Sobre los ocho capítulos que antes enunciábamos hay en la obra de Plagnieux catorce *Excursus* interesantísimos. Entre ellos destacamos por su carácter bíblico el 13, en el que nos pone sobre la pista de un desconocido comentario de S. Gregorio al Evangelio de S. Mateo.

La obra entera está muy bien pensada y realizada. Tipográficamente sorprende que las notas al pie de página ocupan tanto o más espacio que el mismo texto, lo cual hace que éste pueda ser más denso y aparezca plenamente justificado en todas sus afirmaciones.

S. Muñoz Iglesias

Arce, A., O. F. M.: *Miscelánea de Tierra Santa*. Tomo I. [Ex Archivis Custodiae Terrae Sanctae. 2]. Jerusalén. Imprenta de Tierra Santa, 1950, XVI + 347 págs., 13 láms. fuera de texto, 252 × 180 mm.

El autor, archivero de la Custodia Franciscana de Tierra Santa, en el primer tomo de la *Miscelánea de Tierra Santa*, que presentamos, publica tres monografías de muy desigual extensión: A) Algunas conductas de Tierra Santa (pp. 1-16). B) Los franciscanos de Tierra Santa y la peste en Egipto, Palestina y Siria (páginas 17-250). C) 161 obras antiguas (1484-1869) de medicina y cirugía en la biblioteca franciscana de Jerusalén (pp. 252-317).

El volumen, de interés para los historiadores de la Medicina, puede ser útil a los escrituristas, en cuanto presenta algunos aspectos, poco o nada conocidos tal vez, de la labor de heroico sacrificio llevada a cabo por los PP. Franciscanos en pro de la conservación de los Santos Lugares para la catolicidad.

En la primera monografía se estudian únicamente tres conductas —Conducta es, en el vocabulario de la Custodia de Tierra Santa, la conducción a Jerusalén de las limosnas recogidas en las principales naciones del mundo—: la de Portugal de 1710 y las de Nápoles de 1849 y 1865. La primera fué arrebatada por piratas ingleses y los dos conductores fueron echados al fondo del mar. En la segunda se sufrió naufragio y robo de buena parte de las limosnas. También hubo naufragio en la tercera conducta, yendo al fondo del mar la caja que contenía el dinero; aunque, afortunadamente, pudo rescatarse.

En la segunda monografía el P. Arce, sin pretender agotar la materia, según abiertamente declara, establece: 1.º La estadística de los franciscanos que fueron víctimas de la peste desde el año 1626 hasta 1883. De ella se desprende —evitando exageraciones de autores antiguos— que murieron de peste por lo menos 407; y precisando más, de los 1.524 religiosos que fallecieron durante el mismo espacio de tiempo en el servicio activo y en el territorio de la jurisdicción actual, 107 al menos murieron víctimas de su ardiente caridad. 2.º Ofrece luego noticias sobre la peste, su naturaleza y difusión; insistiendo con noticias inéditas en las medidas preventivas y defensivas usadas en los conventos franciscanos de Tierra Santa.

En la tercera y última monografía se describen las obras antiguas de medicina hasta el siglo XVIII inclusive, más algunas del siglo XIX, de la Biblioteca de San Salvador, en Jerusalén.

Los índices onomástico, bibliográfico de autores de libros de medicina antiguos, de lugares de impresión y tipógrafos, de ex-libris, además de enriquecer la obra, demuestran la meticulosa paciencia con que procede en su trabajo el P. Arce.

PABLO TERMES ROS, Pbro.

FERNÁNDEZ TRUYOLS, ANDRÉS, S. I.: *Geografía Bíblica*. Barcelona, Editorial Vilamala, 1951, XXI, 151 págs. y 6 mapas, 145 × 185 cm.

La pequeña *Geografía Bíblica* que nos place presentar, puede hacer mucho bien. Recientemente aún, ante una maqueta de la ciudad y contornos de Jerusalén, en cuya ejecución había tomado parte muy principal siendo seminarista, un joven sacerdote hablaba de cuán útiles le habían sido ya los conocimientos entonces adquiridos para dar vida a la predicación de sus homilías evangélicas. Ante la imposibilidad de que la inmensa mayoría de sacerdotes puedan recorrer las tierras que fueron testigo de la vida y predicación de nuestro Redentor, es una gracia poder hacerse con un pequeño manual, capaz de procurar una idea suficiente, en su brevedad, de la geografía bíblica palestinense.

La obrita está dividida en tres partes, que crecen sucesivamente en extensión e interés. En la *Geografía física* (pp. 1-18) el autor da a conocer los nombres, límites y extensión, división y configuración general, montes, valles, llanuras y fuentes, alturas y distancias, clima, flora y fauna, fertilidad y caminos de Palestina. Esta parte, de sí la más árida, no llega a hacerse pesada, gracias a la presentación que enlaza los datos con la historia bíblica y a la narración de alguna que otra curiosidad (p. 10). Ni falta el aspecto de utilidad apologética, como en el párrafo en que se estudia la fertilidad de Palestina, tan ponderada en la Sagrada Escritura y en contradicción, al parecer, con el estado actual (pp. 12 ss.).

En la *Geografía política* (pp. 20-67) se estudia la organización de Palestina desde los más remotos tiempos hasta la organización eclesiástica en el siglo V de la Era Cristiana. Notas de interés en esta parte: aprender que en la Palestina pre-israelítica no todo eran pequeños reinos, pues ya había una confederación de tipo federal-republicano (p. 24); comprobar que en la división del reino, a la muerte de Salomón, parte de la tribu de Benjamín, de grado o por fuerza, se quedó con Judá (p. 33); las breves noticias sobre el helenismo y los herodianos. Después de presentar los pueblos circunvecinos, acaba esta parte con la descrip-

ción interesante del estado actual de Palestina (p. 64), describiendo en concreto en qué zona caen los santuarios cristianos (p. 66).

La tercera parte, la más extensa, se titula *Geografía Histórico-topográfica*, porque el autor, acertadamente, presenta entreveradas la historia y la topografía. Describe separadamente las tres grandes zonas en que se divide Palestina, subiendo siempre de Mediodía a Septentrión y comenzando por la sección central. En la *sección central* (pp. 68-108) se comienza por el Negueb, de cuya colonización actual se dan noticias de interés (p. 70 ss.). Sigue luego la descripción de los montes de Judá, de Jerusalén y regiones adyacentes, montes de Efraín, llanura de Esdrelón y montes de Galilea: que nos hace revivir la historia sagrada con el recuerdo de Samuel, Saúl, David, Jeremías, etc. En pocas páginas se recorre la *costa mediterránea* (pp. 109-117), y después de presentar las cuatro muy distintas secciones de la *cuenca del Jordán* (pp. 117-133): Mar Muerto, valle del Jordán, lago de Genesaret y región del lago el-Huleh, se concluye con una rápida visita a la Transjordania.

Si no supiéramos que el P. Fernández pasó veinte años en las tierras que describe, podríamos sospecharlo por el amor y sencillez con que escribe de las mismas y por las numerosas fotografías de primera mano (24) que ilustran el texto y en muchas de las cuales el autor aparece fotografiado. Facilitan mucho, además, la comprensión del texto 14 diseños y 6 mapas.

PABLO TERMES ROS, Pbro.

MILLAR BURROWS: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. I). New Haven, 1950, XXIV páginas y LXI láminas, en 305 × 232.

Con verdadero lujo de presentación han comenzado las Escuelas Americanas de Investigación Oriental la publicación de los manuscritos hallados en el desierto del Mar Muerto y adquiridos por el Monasterio siro-ortodoxo de Jerusalén. El presente volumen comprende el manuscrito completo de Isaías (DSIa) y el del Comentario de Habacuc (DSH).

Uno y otro son presentados en grandes fotografías a toda página, que reproducen una por una las columnas de Is. y de dos en dos las de Hab. Frente a cada fotografía aparece su transcripción en caracteres nítidos, acompañada, para mayor comodidad, de la numeración de capítulos en números romanos y de versículos en números árabes. Otros números más pequeños señalan de cinco en cinco las líneas de cada columna.

No es nuestro propósito discutir la exactitud de tal o cual transcripción, porque esto nos llevaría demasiado tiempo, aparte de que ya otros escritores lo han hecho. De todos modos siempre queda al lector el recurso de acudir a las fotocopias y comprobar por sí mismo el texto que le interesa. El mismo editor ha encontrado a veces dificultad en identificar una letra, y la ha señalado con un punto.

A las fotocopias y su transcripción precede una breve introducción, que abarca cinco puntos: Introducción general, el rollo de Isaías, el Comentario de Habacuc, la Paleografía de los rollos, y abreviaturas. En ella han colaborado con M. Burrows sus compañeros de profesorado J. C. Trever y W. H. Brownlee.

El capítulo relativo a Is. destaca entre otras cosas una serie de signos marginales del manuscrito. Aun cuando tiene algunas erratas (V: 22 y XXVI: 1 por VI: 22 y XVIII: 1) en la localización de los signos, es fácil comprobar con su ayuda que han sido puestos donde había algún texto que especialmente interesaba a la secta conocida por otros manuscritos de la misma colección. Y una vez asentado esto, no deja de ser curioso que uno de los lugares señalados es Is 7,8, donde dice: «La cabeza de Siria es Damasco», ya que, como recordará el lector, todos admiten la estrecha relación que existe entre estos manuscritos y el llamado Documento Zadoquita de Damasco. El signo más repetido, la X, señala hasta once lugares, en que se habla de la justicia y de la elección de una persona o de un grupo por oposición a otros.

En suma, los numerosos profesores interesados por estos manuscritos no pueden ya echar en cara a los americanos el querer reservarse el monopolio de los mismos. Los están publicando con generosidad y sin reservas.

JESÚS ENCISO

MILLAR BURROWS: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. II, Fascicle 2). New Haven, 1951, XI láminas en 305 × 232.

La publicación del II tomo de esta colección tropieza con serias dificultades. Debería contener la transcripción del Manual de Disciplina y del otro rollo arameo de carácter apocalíptico relacionado, al parecer, con Lamec. Pero antes de conseguir desenrollar este último, habrá que vencer dificultades técnicas nada despreciables. Sin embargo, para no hacer esperar demasiado a los profesores, que en el mundo entero deseaban poseer estos textos, los editores han querido adelantar este fascículo con las fotocopias y transcripción del llamado Manual de Disciplina. No le precede ninguna introducción. Por lo demás, la presentación es la misma que la del volumen precedente. En el margen hemos podido notar algunos de los signos que acompañan al libro de Isaías, cuya caligrafía es también más parecida a ésta que la del Com. a Habacuc. Se anuncia la publicación aparte de una versión con notas hechas por Brownlee.

JESÚS ENCISO

THIERRY MAERTENS: *Les Sept Jours* (Genese I). *La Mort a régné depuis Adam* (Genese II, b-III, 24). «Paroisse et Liturgie». Abbaye de Saint Andre. Bruges.

En estos dos fascículos, espléndidamente editados, el autor pretende divulgar la Sagrada Escritura entre el público culto recogiendo y sintetizando los datos de la crítica exegética moderna, y presentando los problemas del modo más claro y atractivo posible. Aspira a que sea un comentario en pequeñas dosis, pero científico y espiritualista, de modo que sirva de alimento espiritual para el que lea las páginas de la Biblia, entendiéndolas en su medio ambiente y buscando ante todo el mensaje doctrinal del autor sagrado. El empeño es digno de toda alabanza, y nuestro autor se lanza animoso a estudiar con toda objetividad los textos para después destacar su contenido espiritual.

El lector quizá encuentre en estas páginas, de alta divulgación, puntos de vista demasiado radicales como al afirmar, comentando el pasaje clásico (Gen. III, 15) del Protoevangelio, que no tiene ningún sentido mesiánico ni mariológico, considerándolo más bien como explicación de un dicho popular al estilo de la frase de un texto de una pirámide egipcia: «será golpeada la escolopendra por el morador de la casa, y éste por la escolopendra» (p. 80). Así, la frase bíblica sería una simple explicación folklórica y popular de la enemistad instintiva del hombre y la serpiente, sin ningún contenido mesiánico. Quizá también el autor utilice demasiado la erudición de los manuales en un libro que busca ante todo servir de meditación y alimento espiritual.

La presentación tipográfica es espléndida, llevando intercaladas ilustraciones en heliograbado, tomadas de la Catedral de Chartres.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Rowley, H. H.: *Moses and the Decalogue*. Reprinted from the «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 34, núm. 1. September 1951, págs. 81-118.

Va pasando ya la moda de atribuir a los distintos elementos literarios del Pentateuco fechas demasiado recientes. Poco a poco se abre paso la evidencia de «la gran parte y la profunda influencia de Moisés como autor y como legislador» (Carta de la Com. Bibl.). Por lo que toca al Decálogo, R. no duda en sumarse a los que los atribuyen a Moisés. Así lo había hecho ya en varias publicaciones, y ahora lo razona y concreta en la presente.

Distingue dos formas del Decálogo: una ritual (Ex. 34,14-28) y otra ética (Ex. 20,1-17 y Dt. 5,6-21). Esta segunda, incluída en E en el siglo VIII y en D en el VII, deriva de una forma más antigua que se contenía en fórmulas más breves. R. rechaza las objeciones nacidas de la prohibición de hacer imágenes y de la urgencia del sábado, y en cambio hace notar la ausencia del precepto de la circuncisión, para concluir que este Decálogo se remonta a una época anterior a las luchas con los filisteos. La forma ritual contiene hoy más de diez mandamientos por la adición de algunos de carácter ético. Ambas formas están vinculadas al culto de Yahvé y presentan elementos comunes. Según R. el culto de Yahvé, de origen kenita, fué aceptado paulatinamente por algunas tribus israelitas —principalmente Judá—, que entraron en Palestina por el Sur acompañadas de kenitas. En la misma forma se apropiaron el Decálogo ritual. También Moisés tomó el culto de Yahvé de los kenitas, y lo impuso a las tribus —principalmente Efraim y Manasés— que él capitaneó. Pero aquí no hubo una infiltración paulatina, sino un cambio brusco, basado en el hecho de la liberación de Egipto y en la autoridad de Moisés. Este sería quien modificó el Decálogo kenita introduciendo en él preceptos éticos, que más tarde recibieron mayores amplificaciones. De esta manera el Decálogo ritual sería premosaico, y el ético sería ese mismo reformado por Moisés.

J. Enciso

PERROY, H., S. J.: *La Bible vécue: Récits, élévations.* Toulouse, Apostolat de la prière, s/a. (Tomo I: *Génesis-Deut*, 486 pp. Tomo II: *Macabeos-Sapienciales-Profetas*, 677 pp.)

No ha pretendido el autor presentarnos en estos volúmenes una obra científica ni tampoco un libro de piedad. Su intención ha sido ofrecer, para aquellos lectores que fácilmente sentirían tedio y aburrimiento al leer la Biblia, sobre todo el Antiguo Testamento, sin la preparación conveniente, una obra en la que éstos encuentren los principales trozos de los Libros Sagrados, encuadrados en su correspondiente marco histórico y anímico.

El texto sagrado es el de la versión de Crampon, reproducido siempre, tipográficamente, con «negritas».

Las aclaraciones históricas y las observaciones piadosas se van mezclando, sin confundirse nunca, con las palabras bíblicas textuales, a fin de hacerlas más inteligibles y psicológicamente más cercanas al lector de nuestros días. Por eso el autor se esfuerza por describir el clima espiritual en que fué vivido cada episodio del Antiguo Testamento. Pero dudamos del éxito, porque se limita a reproducir con palabras propias el texto bíblico que comenta (sin acudir tampoco a documentos extrabíblicos) y a indicar los pensamientos que el texto mismo expresa o sugiere.

La obra va ilustrada con algunos mapas y con grabados de cuadros célebres sobre motivos bíblicos.

P. S. DE AUSEJO

GELLIN, A.: *Jeremie. Les lamentations. Baruch.* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jerusalem.) Les Editions du Cerf. 29, boulevard Latour-Maubourg. Paris, 1951.

Sin ser temperamento teológico como Ezequiel, el profeta de Anatot, basado en los postulados tradicionales religiosos de Israel, nos da una visión de lo más sublime del contenido íntimo de la religión israelita, que es ante todo concebida como un comercio e intercomunicación íntima del hombre con Dios. Por eso exige una concepción interior, y una renovación espiritualista de la Antigua Alianza del Sinaí. Esta concepción espiritualista ha dejado profundas huellas en la literatura bíblica posterior a Jeremías. Por eso éste representa al judaísmo en su línea más pura y espiritualista, y su vida de continuo sufrimiento es un verdadero tipo del Mesías futuro crucificado y renegado. Y es tal la huella que su recuerdo dejó en la historia de Israel que se esperaba su reaparición en los tiempos mesiánicos al lado de Elías. El traductor destaca en la introducción estas ideas que son clave para la interpretación del libro de Jeremías. Respecto de la composición cree que el libro ha recibido su forma definitiva ya en la época del exilio babilónico.

Respecto de las lamentaciones, el traductor acepta en general la clasificación literaria conocida de Gunkel, y respecto de la paternidad jeremiana de las mismas, cree que hay más probabilidades en contra de ella.

La traducción es nítida, procurando salvar lo mejor posible el estado tan deficiente del texto original.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

SCHAEFER, KARL TH.: *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*. Bonn, 1952, págs. VI-185.

El conocido «Manual de Introducción al Nuevo Testamento» del Dr. Schäfer, profesor ordinario de Teología en Bonn, publicado por primera vez en 1938, es de nuevo editado ahora con amplias mejoras, introducidas por el mismo autor.

El manual es completo, claro y conciso, y al mismo tiempo demuestra un conocimiento de los últimos problemas bíblicos sin por eso perder el equilibrio de las grandes conquistas de lo tradicional.

La bibliografía es quizá un poco unilateral, aunque ya el mismo autor advierte lealmente que, dadas las circunstancias de Alemania, le ha sido imposible tener acceso a toda la literatura bíblica extranjera.

JOSÉ M.ª GONZÁLEZ RUIZ

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR: *Los fundamentos racionales de nuestra fe*. Madrid, 1952, págs. 138.

El Dr. Muñoz Iglesias, canónigo lectoral de Madrid y catedrático del Seminario, ha dado a la luz pública un interesante libro, con el título que encabeza estas líneas, y en el que recoge un ciclo de conferencias tenidas por él sobre tema tan del día como son siempre los fundamentos racionales de nuestra fe.

No son conferencias para especialistas, pero sí son exposiciones de un especialista, que sabe poner al alcance de un público culto, lleno de interés por los temas afrontados, el fruto de su gran preparación en el campo escriturístico, haciendo llegar a todos la luz que él recoge en las alturas de sus estudios investigadores.

Los títulos de sus cinco capítulos, correspondientes a otras tantas conferencias, bastan para destacar el interés del libro: *Autenticidad de los evangelios*, estudiada a la luz de los criterios externos e internos, analizando las interpretaciones racionalistas para demostrar su fracaso. *Conservación de los evangelios*, exponiendo los problemas de la integridad de los mismos, recorriendo los códices, lecciones variantes, etc., y explicando las dificultades levantadas en ese orden. *Historicidad de los evangelios*, en cuya exposición aborda los puntos fundamentales tanto en torno a la historia como al fin de historiadores que se propusieron los evangelistas. Las dos últimas conferencias versan sobre temas tan vivos y actuales como *El Cristo de los evangelios*, con el problema de la Divinidad; y *La Iglesia de Cristo*, a la luz de las doctrinas evangélicas, exponiendo cuanto se refiere a su fundación, necesidad, potestades, etc., y abordando y solucionando las dificultades racionalistas, tan traídas y llevadas en estos tiempos.

Se trata, como puede ver el lector, de temas de divulgación seria, actual y necesaria. Y nada fácil de hacer para llevar la luz sin dejar en los oyentes resquicios de tinieblas. Un buen ejemplo de especialistas que hacen participar a todos del trabajo de su especialización.

A. AVELINO ESTEBAN ROMERO

AUGUSTINOVIĆ, A., O. F. M.: *Critica «Determinismi» Joannaei*. Jerusalén. Typis PP. Franciscanorum, 1947, XIII + 249 págs.

Casi desde los orígenes del cristianismo se ha venido abusando, más o menos, de algunos textos de San Juan, a fin de deducir de ellos una especie de «determinismo», no simplemente filosófico, sino más bien metafísico y teológico, mediante el cual la libertad humana quedaría totalmente anulada ante la omnipotencia operante de la divinidad. Para algunos autores acatólicos hay textos del IV Evangelio que podrían tener un sentido más o menos determinístico. La crítica moderna los ha recogido y expuesto de una manera sistemática.

La respuesta desde el campo católico a esta equivocada interpretación del IV Evangelio no ha sido tan uniforme y sólida, sencillamente por estos dos motivos: porque se halla dispersa en los comentarios, donde no es posible hacer una larga disquisición sistemática que resuelva definitivamente la cuestión, y porque, a pesar de lo mucho que los Santos Padres y comentaristas modernos escribieron sobre la cuestión en aquellos lugares del IV Evangelio que ya son clásicos en la materia, nadie se ha propuesto, sin embargo, estudiarla a fondo y resolverla desde el punto de vista ortodoxo, fundándose en una sana crítica y en el sentido literal de los textos, coniderados objetivamente y sin prejuicios. Por eso era muy conveniente reunir todos esos textos, exponerlos en su verdadero sentido y hacer de ellos una síntesis sistemática. Sólo así llegaremos a saber si realmente San Juan respetó la libertad humana o en cambio defendió una especie de determinismo teológico.

El presente trabajo es una tesis para el doctorado en Teología. Pero una tesis de quien ha estudiado muy a fondo la cuestión. El autor, bajo la sabia dirección de sus profesores, particularmente del R. P. Teófilo Antolín, O. F. M., del Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, ha sabido presentar primeramente un conjunto doctrinal muy concreto de lo que es el determinismo y de cómo los críticos quieren descubrirlo en el IV Evangelio; y después ha logrado resolver, de una manera que diríamos definitiva, y desde luego en sentido negativo, la cuestión de ese pretendido determinismo de San Juan.

El tema reviste verdadera unidad, a pesar de que el estudio por fuerza ha de ser muy complejo, puesto que son bastantes los textos del IV Evangelio que han de manejarse. El autor sale airoso de su cometido. Va primero analizando esos textos, para después darles unidad y así trazar su tesis, que realmente significa un verdadero avance respecto de la cuestión que el título indica.

La obra comprende cinco capítulos muy importantes. El primero expone el llamado determinismo de San Juan. Estudia las nociones propias del dualismo antropológico —luz y tinieblas, carne y espíritu, etc.—, en el que los críticos quieren ver el dualismo metafísico, los dos principios coeternos de los gnósticos; y luego examina, siempre según la exegesis de los acatólicos, los lugares de IV Evangelio que ellos citan en favor del determinismo panenergético divino. En el segundo comienza la crítica de ese determinismo en cada una de sus partes. Analiza, pues, las nociones de «sarx» y «pneuma», de «juicio» y «salud», de «hijos de Dios» y de «los que no son de Dios» y lo son «del diablo», haciendo de todas ellas un estudio detenido y exponiendo en su verdadero sentido los lugares donde ocurren. En el capítulo tercero trata del determinismo panenergético, demostrando cuál es el sentido de la actividad divina en el hombre y cuál la naturaleza de la predes-

tinación divina respecto de los creyentes y de los judíos «reprobados», sin que de los textos de San Juan debidamente interpretados pueda deducirse en manera alguna ese pretendido determinismo panenergético de Dios sobre el hombre. En el capítulo cuarto nos ofrece dos puntos muy concretos: primero, un amplio estudio sobre la partícula griega «ína», que el autor interpreta siempre, en estos textos, en sentido consecutivo, «de tal manera que»; y luego, otro estudio acabado sobre Jn. 12,39-40, donde el Evangelista, como parte del éxito final de la predicación de Jesús, señala la incredulidad de los judíos. Por último, en el capítulo quinto el autor nos presenta los rasgos principales de la teología de San Juan, por los que claramente se ve cómo la teología joánica es radicalmente opuesta a todo determinismo. Varios índices: bíblico, onomástico, analítico y sistemático, cierran la obra.

A pesar de verse en esta obra no pocos detalles delatores del escritor novel que nos ofrece sus primicias (observaciones propias de un principiante, bastantes citas innecesarias de otros autores y excesivo esquematismo escolar), su valor es indudablemente muy positivo, sobre todo por la luz que aporta para la solución de la cuestión principal, y también, en parte, porque va tocando y resolviendo al mismo tiempo algunas cuestiones afines. Lástima que el autor use un latín tan descuidado (como «una res notanda est», p. 74; y podrían aducirse muchos ejemplos como éste) que, a veces, casi es preferible, para captar mejor el pensamiento, suponer que uno está leyendo en alguna lengua romance en vez del latín.

Fr. Serafín de Ausejo

Ginebra, P. y Serra, E.: *Homilías evangélicas*. Barcelona. Editorial Balmes, 2.ª edición, 1951.

Andan en manos de nuestros sacerdotes no pocos libros de Homilías. Pero, hemos de confesarlo, pocas de estas homilías nos han gustado. Con frecuencia hemos oído lamentarse también a los sarcerdotes. Y de esa falta de un buen libro de Homilías ha nacido esa predicación homilética pobre que no convence ni a los sacerdotes ni a los fieles. Y de esa ausencia de un buen libro de Homilías ha nacido esa predicación dominical absurda que ha atendido, si no exclusivamente al menos sí principalmente, a la parte moral. Y la moral ni basta ni es lo principal. Hemos abandonado el Evangelio y hemos pasado por alto el Dogma. Y de ahí, entre otras cosas, la ignorancia religiosa de nuestros fieles, aun de aquellos que asisten asiduamente a cumplir con el precepto dominical.

Gracias a Dios vamos subsanando estas deficiencias y ya poseemos algunos libros de Homilías que podemos poner decorosamente en manos de nuestros sacerdotes. Entre estos últimos nos atrevemos a colocar el libro de Homilías que nos ocupa.

Ponen en las primeras páginas los autores la carta laudatoria que para la primera edición les dirigió el P. Fernández en 1920 siendo Rector del Instituto Bíblico. En el prólogo los autores nos dan a conocer brevemente el concepto que tienen de predicación homilética. Dos cosas —dicen— hay que tener presentes en cada homilía: la exegética y la liturgia. Cada homilía consta —después de la narración evangélica— de los siguientes elementos: a) comentario, circunstancias y argumento; b) aplicaciones morales y tiempos litúrgicos.

Con habilidad nos colocan los autores de estas Homilías en el ambiente propio de cada evangelio. Con habilidad y sin grandes divagaciones, que harían oscuro un libro de esta índole. Bastante amplitud se le da a la explicación del argumento. Todas las ideas aparecen expuestas sobriamente y con buen criterio.

«De las aplicaciones morales —dicen los autores— que cada Evangelio nos ofrece, sólo hemos hecho aquellas que nos han parecido más claras, más adaptadas al texto evangélico y más fáciles de hacer entender y sentir al auditorio al cual, generalmente, van destinadas». Creemos, sencillamente, que lo han conseguido.

Todas las Homilías van encuadradas en la liturgia de cada dominica. Efectivamente, se ha prescindido demasiado de la liturgia y es necesario concederle su justo valor. No obstante —los autores no parecen creerlo así—, cuando haya que violentar algo, por no coincidir la liturgia de la misa con el Evangelio, preferimos salvar el Evangelio.

Finalmente queremos hacer otra observación: hablan en el Prólogo los autores de la sencillez y simplicidad en la predicación. No entienden ellos por sencillez y simplicidad pobreza de forma, ni mucho menos de fondo. De acuerdo. Como estamos de acuerdo en que esa oratoria vacía de fondo y abundante en palabras hueras es algo que empaña no pocas páginas de la Historia de la Oratoria Sagrada. Pero no olvidemos que los Evangelios tienen trozos —bastantes— de maravillosa belleza literaria. Queremos que nuestras homilías —como nuestra predicación en general— sean elegantes sin afectismos, pero elegantes. Lo cual no excluye la unción que debe tener nuestra predicación. Así entendemos las palabras de S. S. Pío XII en la «Divino afflante Spiritu»: «Expóngalo (el Evangelio) con tanta elocuencia, con tanta distinción y claridad que los fieles no sólo se muevan y se inflamen a poner en buen orden su vida, sino que conciban también en sus ánimos suma veneración a la Sagrada Escritura.»

Al termiar las homilías dominicales nos encontramos agradablemente impresionados con las Homilías de las fiestas principales del Señor, de la Stma. Virgen y de los santos cuya fiesta es de precepto.

La cuidada impresión y el magnífico papel hacen muy agradable la lectura de estas Homilías, que sinceramente recomendamos a los sacerdotes que quieran preparar pronto y bien sus explicaciones del Evangelio.

JUAN F. HERNÁNDEZ

AMIOT, F.: *Gestes et Textes des Apôtres*. Actes-Epîtres-Apocapypse. Librairie Arthème Fayard. Paris, 1950, 118 × 188 mm., 600 págs.

Si es verdad que muchos católicos no conocen bastante el Evangelio, ¿qué diremos de lo restante del Nuevo Testamento? Veneran, sí, las Epístolas de San Pablo, las Epístolas Católicas, el Apocalipsis, pero de lejos; se guardan de acercarse demasiado, de tomar estos libros sagrados en sus manos, leerlos, meditarlos y nutrirse con su alimento espiritual. Bienvenidos sean, pues, los libros de divulgación que, como el que recensionamos, vienen a poner al alcance de los fieles las riquezas infinitas que encierran los Hechos y los Textos de los Apóstoles.

La Introducción general, muy bien pensada y bellamente escrita, es de Daniel-Rops, director de la colección «Textes pour l'Histoire Sacrée», de la que forma parte, con el núm. 4, el volumen que presentamos. Todo lo demás, introducción

especial, la nueva versión hecha sobre el texto griego del P. Merk, pero en su 2.ª edición del año 1935 (!), las notas explicativas, los apéndices e índices finales, son obra de F. Amiot, profesor del Seminario de San Sulpicio.

En la Introducción especial el autor sigue en todo la cronología y las opiniones comúnmente admitidas hoy día por los mejores autores católicos. Unicamente discrepa en tres cuestiones: a) Respecto de la Epístola a los Gálatas defiende la opinión menos seguida, pero que él juzga «de beaucoup la plus sûre», según la cual la Epístola a los Gálatas es la primera carta de S. Pablo en el orden cronológico, escrita el año 49, poco después del I viaje apostólico (45-48) por la Galacia meridional (Pisidia y Licaonia), y antes del Concilio de Jerusalén (año 49-50). La razón principal en que se funda el autor es que si hubiese sido escrita después del II viaje apostólico por la Galacia septentrional (49-53), como defienden casi todos los demás autores, no se explica por qué S. Pablo no menciona para nada el decreto del Concilio, que soluciona precisamente la cuestión que llena toda la carta, a saber: la abrogación de la ley mosaica.

b) En otro punto discrepa también de la opinión común y tradicional, y es referente al viaje de S. Pablo a España, que el autor pone en duda. ¿Por qué —preguntamos al autor— aquel «peut-être» (p. 359), y aquel (?) puesto junto al nombre de España en la tabla cronológica (p. 557), cuando son tan claros y de tanto peso los testimonios de S. Clemente Romano y del Fragmento Muratoriano?

c) Finalmente, afirma «avec une probabilité serieuse» que la Epístola de Santiago fué el primer escrito neotestamentario, compuesto entre el año 45 y 50, contra la opinión más admitida y probable que la retrasa hasta poco antes de morir Santiago el Menor el año 62.

En cuanto a las notas explicativas se distinguen por la sobriedad y claridad. Sin embargo, echamos de menos en el texto una cifra o una llamada especial que remita a la nota correspondiente, pues no basta el número del versículo.

Termina el volumen con una tabla cronológica desde la muerte de Nuestro Señor Jesucristo (año 30) hasta la de S. Juan (hacia el año 100), y con varios apéndices, entre los cuales destacan tres: uno que recoge los documentos relativos a la venida de S. Pedro a Roma; otro sobre la persecución de Nerón; y el tercero, más extenso, que es un índice doctrinal bastante completo. Cierra el libro un mapa de Palestina, otro de los viajes de S. Pablo y una lámina con la reproducción fotográfica de sendas páginas del Sinaítico y del Vaticano.

ALBERTO VIDAL

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I.: *Las Epístolas de S. Pablo*. Versión del original acompañada de comentario. 2.ª edición. Edit. Balmes. Barcelona, 1950, 137 × 215 milímetros, XXVI + 628 págs.

A juzgar por el volumen, que tiene 200 páginas más que la 1.ª edición, creeríamos que se trata de una 2.ª edición «notablemente aumentada». Sin embargo, pronto se echa de ver que el «aumento» no es intrínseco, sino sólo extrínseco, debido a que se ha reformado la disposición del libro. En la 1.ª edición iba el texto, traducido del original, en la parte superior de la página, y el Comentario al pie de ella, en tipos más pequeños. Ahora, en cambio, se pone el texto dividido por perícopas

lógicamente estructuradas, en letra cursiva, y a continuación el Comentario, en tipos ordinarios.

Estas son las modificaciones, muy acertadas, por cierto, que han engrosado el volumen; aunque también han contribuído a ello los tres apéndices que al final del libro se han añadido al simple índice de materias de la 1.ª edición. El primero, sobre el *Modo de utilizar las Epístolas de S. Pablo como materia de meditación*, es original y oportunísimo, especialmente hoy día que se nota una tendencia a meditar directamente sobre el texto de la Biblia, y particularmente de las Epístolas de S. Pablo, aunque esta tendencia es muy tímida todavía con relación a las Epístolas paulinas, debido sin duda a las grandes dificultades que hay que vencer para llevar a entender bien los pasajes dogmáticos. El segundo apéndice recoge más de 200 *Breves sentencias más notables* del Apóstol. Y, finalmente, en el tercero, *Teológico*, se ordenan sistemáticamente los principales textos dogmáticos de S. Pablo.

Por lo demás, la Introducción general y las especiales a cada Epístola son idénticas a las de la 1.ª edición. Tampoco ha cambiado el Comentario, pues, por ejemplo, en toda la Epístola a los Romanos, hemos contado tan sólo seis breves notas más.

En cuanto al juicio crítico de esta 2.ª edición, poco hemos de decir, pues son sobradamente conocidos los méritos del P. Bover como especialista de S. Pablo. El Comentario es muy seguro y sólido. Tal vez en la versión es donde se podrían retocar algunos detalles. Por ejemplo, en Rom. 7,24 «Quis me liberabit de corpore mortis *huius*?», decía la 1.ª edición: «¿Quién me librará de *este* cuerpo de muerte?», y en la 2.ª edición: «¿Quién me librará del cuerpo de *esta muerte*?». Creemos más clara y acertada la primera versión, pues es un semitismo poner el pronombre al fin, junto al adjetivo (damos por supuesto que el genitivo «de muerte» es otro semitismo que sustituye al adjetivo «mortal» o «mortífero»), en lugar de ponerlo junto al sustantivo, como haríamos nosotros. Otros casos análogos, que prueban nuestra aserción, son: virga virtutis *tuae*» = «tu cetro potente» (Ps. 109,2); «in sede maiestatis *suae*» = «en su trono de majestad o majestuoso» (Mt. 19,28); «Corpus humilitatis *nostrae*» = «nuestro cuerpo bajo» (Phil. 3,21).

Más importante nos parece la inexactitud de la traducción de Phil. 2,11: «Omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Chistus *in* gloria est Dei Patris»; decía la 1.ª edición: «Toda lengua confiese que Jesu-Cristo es Señor *en* la gloria de Dios Padre», y dice la 2.ª edición: «Toda lengua confiese que Jesu-Cristo es Señor *encumbrado a* la gloria de Dios Padre». El texto griego εἰς δόξαν θεοῦ Πατρός pediría esta traducción de la Vulgata: «Omnis lingua confiteatur quod Jesus Christus est Dominus, *ad* gloriam Dei Patris», y en castellano: «Toda lengua confiese, *a* gloria de Dios Padre, que Jesucristo es Señor».

Pero estas menudencias no empañan el brillo de esta obra del P. Bover, que veríamos con gusto difundida entre todos los sacerdotes y entre una selección de seglares de Acción Católica.

ALBERTO VIDAL

DORNIER, P. S. S.: *Les Épitres de Saint Paul a Timothée et a Tite*. Paris, Ed. du Cerf, 1951, 20 × 14 cms., 64 págs.

Un nuevo fascículo de la acreditada colección *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*. Como en los fascículos

anteriormente aparecidos, el mérito principal está en la traducción clara y precisa del texto bíblico, en el que se intercalan los oportunos epígrafes —todo dentro de una presentación tipográfica excelente—, que ayudan grandemente a su mayor inteligencia.

Las breves notas, generalmente de orden doctrinal, que acompañan el texto bíblico, están redactadas con singular maestría, de modo que digan mucho sin salirse de la brevedad. Algo parecido hemos de decir de la breve introducción puesta a las tres cartas (págs. 7-21). En ella se atiende sobre todo a lo que desde principios del siglo pasado constituye el caballo de batalla con los acatólicos: su autenticidad El autor va examinando los argumentos de orden histórico (errores combatidos, organización eclesiástica, encuadramiento dentro de la vida del Apóstol), literario (estilo y vocabulario) y doctrinal (moral vulgar y ramplona, sin vuelos místicos ni profundidades dogmáticas) que contra su autenticidad suelen aducirse, haciendo ver la futilidad de los mismos, dando lo cierto como cierto y lo dudoso como dudoso, y dejando satisfecho al lector, que termina sabiendo a qué atenerse en puntos tan complejos. Una cosa, sin embargo, nos ha llamado la atención, y es el papel tan importante que atribuye al secretario, quien en este caso de las Pastorales —algo parecido a lo que hoy suele admitirse para la Epístola ad Hebraeos— habría gozado de gran libertad y sería causa de las diferencias tan marcadas de estilo con el resto de las epístolas paulinas. Lástima que, dada la índole de la obra, no pueda detenerse a probar afirmación tan importante.

L. Turrado

Foschini, Bernard M., O. F. M.: *Those who are baptized for the Dead, I Cor. 15,29.* An exegetical historical Dissertation. The Heffernan Press. Worcester, Mass., 1951, VIII-102 págs. en 255 × 170.

Pocos textos bíblicos habrán recibido como éste interpretaciones distintas en número tan elevado. Hasta 31 opiniones o grupos de opiniones ha catalogado el P Foschini. Distribuyéndolas en tres capítulos, se ocupa primeramente de las que dan a la palabra «bautismo» un sentido metafórico; luego, de las que lo entienden en sentido propio pero no sacramental; y finalmente, de las que ven en este bautismo el Sacramento de la Nueva Ley. Como cada una de las opiniones adquiriere diversos matices, en varios autores, el número de opiniones expuestas llega a ser agobiador. Sin renunciar a la división en tres capítulos, que parece muy objetiva, hubiera sido preferible dar la crítica de cada opinión a continuación de su exposición, porque el dejar la crítica de todas para el final del capítulo obliga a un esfuerzo de memoria, que hace realmente difícil la lectura del libro. Sin embargo, creemos que muchos han de agradecer tan extenso catálogo de opiniones, si bien no estamos seguros de que todos vean fielmente reflejada su propia opinión.

También F. tiene la suya. Se trata del Sacramento del Bautismo, y la proposición *hyper* se emplea en el sentido de *eis*. Con esto y con introducir un signo de interrogación después de *baptizomenoi* y otro después de *baptizontai*, puede leerse nuestro versículo así: «Si no, ¿qué han de hacer los que se bautizan? ¿Para los muertos? Mas, si los muertos no resucitan, ¿por qué se bautizan? ¿Para ellos?». No se bautiza el cristiano para gozar de esta vida, sino para incorporarse a Cristo y a sus seguidores, es decir, a aquellos que con Cristo triunfan para siempre en la

otra vida. Esto es bautizarse para Cristo y para los suyos, es decir, para los muertos. Por lo tanto, si los muertos no resucitan, el que con esa esperanza se había bautizado, queda defraudado.

J. Enciso

De Ambroggi, Pietro: *Pedagogia pastorale di S. Paolo.* («Quaderni dell'educazione cristiana», 15.) Editrice Ancora. Milán, 1949, 12 × 17 cms., 172 págs.

Este libro de divulgación, perteneciente a la colección «Cuadernos de la pedagogía cristiana», expone el pensamiento pedagógico-pastoral de S. Pablo. El Apóstol no escribió ciertamente ningún tratado de pedagogía. Sus enseñanzas pedagógicas, esparcidas en los Hechos de los Apóstoles y en sus 14 Epístolas, principalmente en sus tres Pastorales, hay que recogerlas y sistematizarlas. Es lo que hace el autor, siguiendo, para mejor agrupar las ideas, este sencillo esquema: Introducción, en la que establece cuáles sean los fundamentos de la pedagogía de S. Pablo. El Educador con relación a Dios, a la doctrina y a los educandos. El Educando con respecto a Dios, a la doctrina y al educador.

Introducción (pp. 9-23).—Los principios de la pedagogía sobrenatural del Apóstol son: Sano optimismo, pues la naturaleza humana, si bien caída y debilitada por el pecado original, es susceptible de educación y de perfección con la ayuda de la gracia de Cristo. En el hombre redimido hay todavía lucha entre el «hombre viejo» y el «hombre nuevo», entre la carne y el espíritu. Hay solidaridad entre el educador y los educandos por cuanto forman todos juntos el «Cristo total». La educación consiste en «formar a Cristo» en las almas.

Parte I. *El Educador* (pp. 27-115).—S. Pablo fué un educador modelo. Con relación a Dios fué consciente de su vocación, de su misión divina, de las gracias y carismas; correspondió generosamente a la vocación y a la gracia de la fe, esperanza y caridad, y entre las virtudes morales: la piedad, la humildad y la recta intención.

Con relación a la doctrina, procuró S. Pablo —y ha de procurar todo educador cristiano— un perfecto conocimiento de la materia, o sea, del Evangelio, de la Buena Nueva, que había de transmitir como embajador de Cristo. Pero no basta conocer bien la doctrina; es preciso saber exponerla bien. De la escuela rabínica S. Pablo ha aprendido a exponer el pensamiento usando del ritmo, del paralelismo y de la repetición. Procura estimular la cooperación activa de sus oyentes o lectores presentando a todos como «centro de interés» la salvación personal. Intercala preguntas que obligan a reflexionar y a colaborar con el maestro en la búsqueda de la verdad. Echa mano de los contrastes y de los ejemplos sacados del deporte, de la gimnasia, de la vida militar y, sobre todo, de los grandes modelos: Cristo, en primer lugar, y luego de los Patriarcas y grandes personajes del Antiguo Testamento.

Con relación al educando, S. Pablo pide al educador caridad paterna. El mismo Apóstol ama a sus fieles con entrañas de padre y de madre; se da, se entrega generosamente a todos, aun a sus enemigos, los judíos; y exige lo mismo de sus cristianos, que amen de palabra y de obra. Fruto de esta caridad paterna del Apóstol es el espíritu de sacrificio, de desinterés, de ejemplaridad, de celo ardiente, que le hace condescender y acomodar la doctrina a las diversas categorías de personas a quienes educa: hombres y mujeres, jóvenes y viejos, vírgenes y viudas, padres e

hijos, amos y criados. Pero condescendencia no quiere decir debilidad: S. Pablo sabe el difícil arte de corregir y también de alabar oportunamente.

Parte II. *El Educando* (pp. 119-159).—Los principales deberes del educando con relación a Dios pueden resumirse, según S. Pablo, en la unión filial con El. Sin El, nada. Con El, todo.

Con relación a la doctrina, el educando ha de tener docilidad de espíritu, mostrando interés por la verdad, con plena adhesión de fe a las enseñanzas reveladas, y con una sana crítica en las enseñanzas humanas.

Respecto del educador, ha de corresponderle el educando con amor filial, que se manifiesta en una obediencia afectuosa, en el respeto, en la colaboración material y moral a su apostolado educativo.

Termina el libro con una breve nota bibliográfica muy al día y útil para quienes deseen conocer más extensamente la vida de S. Pablo, sus Epístolas y sus enseñanzas pastorales.

El autor, profesor de la Facultad Teológica de Milán, demuestra dominar la exégesis paulina. No cansan sus innumerables citas —pues ha tenido el acierto de dejar hablar a los textos—, sino que son más bien una invitación a leer y meditar enteras las cartas del gran Apóstol.

Creemos que el autor, con su paciente trabajo de sistematización, ha rendido un servicio muy apreciable a los educadores cristianos, sean maestros o sacerdotes.

ALBERTO VIDAL

MARTÍNEZ GIL, ALEJANDRO: *Meditaciones bíblicas.* Tomo I: *Carta de San Pablo a los Gálatas.* Madrid, 1952, 150 × 200 mm., 414 págs.

En los elencos de publicaciones bíblicas de los últimos años, que registran el reflorecimiento de estos estudios en nuestra patria y el ambiente favorable a la Biblia que en el pueblo se ha ido despertando, no figuraba hasta ahora el ilustre profesor del Seminario de Madrid y benemérito conferenciante D. Alejandro Martínez Gil. Y sin embargo, sus trabajos de apostolado bíblico no son de ayer. Hace ya once años que en el domicilio social de las Hermandades Profesionales Católicas viene dando diariamente el Sr. Martínez Gil meditaciones bíblicas, de cuya calidad habla muy alto este primer volumen que se publica, correspondiente a las meditaciones tenidas en el primer semestre de 1951 y retransmitidas por Radio Nacional de España.

Sus 414 páginas de lectura densa constituyen un magnífico comentario meditado a la Carta de San Pablo a los Gálatas, cuyas enseñanzas circunstanciales están fundamentadas en principios éticos de vigencia eterna, que el docto profesor del Seminario de Madrid sabe acomodar a las actuales circunstancias. Ni se crea que todo en este libro son facilitonas aplicaciones prácticas —accommodationes de longe petitae— como estamos acostumbrados a oir a los predicadores poco documentados. El autor parte siempre del sentido literal «ex quo solo potest trahi argumentum». Ha tenido siempre delante la doble recomendación de Pío XII en su Encíclica «Divino Afflante»: buscar ante todo el sentido teológico de la palabra divina dejando a un lado las simples curiosidades filológicas o arqueológicas, y no atribuir al sagrado texto las aplicaciones demasiado lejanas que se le

pueden ocurrir a una imaginación calenturienta. Perfecto conocedor de la lengua griega, sabe sacar toda la fuerza que tiene el original.

Creemos que su lectura sólo defraudará a los temperamentos excesivamente sentimentales, que prefieren a la solidez de la doctrina la blandenguería de los afectos. Pero esto no es un lunar. Si acaso, un lunar que realza el valor objetivo de la obra.

S. Muñoz Iglesias

REVISTA DE REVISTAS

Bíblica, 1952, fasc. 4.—J. DE FRAINE, *Individu et société dans la religión de l'Ancien Testament (II)* (La concepción colectivista de la vida y la religión persiste siempre en Israel. Con ella convive también la concepción individualista, que se acentúa y extiende mucho más a partir del destierro), pp. 445-475.—JOHANN MICHL, *Der Weibessame (Gen. 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher*. Pero el A. y N. T. presentan en la serpiente al demonio, y la tradición cristiana afirmaba que Cristo había venido a derrotarle. Esto preparaba el terreno a la interpretación cristológica, que por vez primera aparece en Ireneo, aunque ya la había flanqueado Justino con su antinomia Eva-María), pp. 476-505. — MEINRAD STENZEL, *Habakuk 2,1-4.5a* (Exposición exegética), pp. 506-510.—JOSEPH BONSIRVEN, *Hora talmúdica* (El Talmud asegura que desde la hora sexta del 14 de Nisan nadie puede comer pan fermentado. S. Juan, que así lo haría, precisa que era la hora sexta cuando Jesús fué condenado. Pudo tener la intención simbólica de enseñar que Cristo es nuestro ácimo, como luego dijo que es nuestro cordero pascual), pp. 511-515).— NIK. SCHNEIDER, *Patriarchennamen in zeitgenössischen Keilschrifturkunden* (A base de algunas inscripciones procedentes de Ur explica los nombres de Abram, Nacor, Sarug y Taré, que son nombres sumerios y sólo por el sumerio se pueden explicar, y que fueron nombres corrientes. De ahí deduce que fueron personas y no mitos ni personificaciones étnicas), pp. 516-522.—PETER KATZ, Οὐ μή σε ἀνῶ, οὐδ, οὐ μή σε ἐγκαταλίπω *Hebr. xiii 5. The biblical source of the quotation* (De una cita de Filón deduce que se trata de Gn. 28,15, y hace notar el interés del códice f, que es el único que ha transmitido este texto en Gn.), pp. 523-525.—ANDRÉS FERNÁNDEZ, *Sensus typicus, sensus plenior* (El típico es bíblico solamente en sentido lato. El plenior lo admite al menos cuando el hagiógrafo lo haya vislumbrado), pp. 526-528.

The Catholic Biblical Quarterly, 1952, January.—GILMORE H. GUYOT, *Presidential adress* (Los trabajos de la Asociación, y la Instrucción de la Com. Bíblica sobre la enseñanza de la S. E. en los Seminarios), pp. 1-5.—BARNABAS MARY AHERN, *The use of Scripture in the spiritual Theology of St. John of the Cross* (Discípulo de Grajal, sigue el sentido literal, aunque como escritor ascético usa mucho la acomodación. Basado en la univocidad de la gracia, ve en las comunicaciones divinas y purificaciones narradas en la Biblia un modelo de las del alma, da a los textos un alcance maximista, y aplica a la vida de las almas los textos que hablan de Cristo), pp. 6-17.—JOHN L. MCKENZIE, *God and Nature in the Old Tes-*

tament (La ciencia concibe la naturaleza de muy distinta manera que las antiguas religiones del Próximo Oriente. Sobre el telón de fondo de esta última concepción presenta el A. las ideas de los hebreos acerca de Dios creador y señor de las tormentas, examinando principalmente las dos narraciones de la creación y la descripción de algunas teofanías, como Ps. 18,8-16 y 3 Rg. 19,11 ss.), pp. 18-39.—John William Wevers, *Principles of Interpretation guiding the fourth Translator of the Book of the Kingdoms (3 K. 22:1-4 K. 25:30)* (Es más literal que los anteriores traductores; a veces no entiende el texto, y lo traduce mal o se limita a transcribir; otras veces lo modifica según sus propias ideas. El A. cataloga estas últimas, ilustrándolas con ejemplos), pp. 40-56.—Joseph L. Lilly, *Missal Epistles from I Corinthians*, pp. 57-61.—Frederic L. Moriarty, *A Note on the Root YP'* (Significaría «alzarse», como en los textos de Ras Shamra), p. 62.—F. J. Crump, *Report of the fourteenth general Meeting of the Catholic Biblical Association of America*, pp. 63-67.—*Requirements for academic Degrees in Sacred Scripture from the Biblical Commission*, pp. 68-70.—*Biblical and Archeological News*, pp. 71-73.

— — — — **april.**— Eric May, «... *For Power went forth from him...*» (*Luke 6,19*) (Tomando como materia de estudio la curación de la hemorroisa, se pregunta si había en Jesús una experiencia sensitiva de que salía de El una virtud al obrar un milagro. Responde negativamente. Lo conoce por su ciencia divina), pp. 93-103.—Antonine de Guglielmo, *Mary in the Protoevangelium* (El Protoevangelio nos habla de María en su sentido literal directo, aunque la revelación posterior demuestra su íntima conexión con el Redentor anunciado), pp. 104-115. Bernard J. Lefrois, *The spiritual Matherhood of Mary in John 3,3,-5* (Los PP. no sólo relacionan el «nacimiento del agua y el espíritu» con la acción del «espíritu sobre las aguas» en la creación, sino que en la acción que el agua ejerce en tal nuevo nacimiento, ven simbolizada la del seno materno, y precisamente la del seno de María), pp. 116-123.—John L. McKenzie, *God and Nature in the Old Testament* (Los cultos de la fertilidad eran ajenos a la religión hebrea primitiva. Yahvé era el origen de la fertilidad (bendición), pero no era un dios de la fertilidad. Sólo después de establecerse en Canaán, comenzaron muchos a atribuir a Y. lo que los cananeos a Baal, y aun a llamar Baal a Y. Este es rey, porque es dueño de la naturaleza; a su ira se deben las alteraciones de ésta, que están íntimamente vinculadas a la inmoralidad. Y. es el autor de los fenómenos maravillosos, y acabará destruyendo la naturaleza al final como preludio de la renovación mesiánica), pp. 124-145.—*Biblical News*, pp. 146-149.

— — — — **july.**— Frncis J. Crump, *The Gutenberg Bible* (Historia y descripción de esta Biblia, y localización de los ejemplares existentes en EE. UU.), páginas 213-218.—Brendan McGrath, «*Syn*» *Words in Saint Paul* (Examina 24 términos griegos compuestos de la preposición «syn» en las Ep. paulinas, y concluye que sólo 5 no se hallan en otros escritos de la época, y que la originalidad de S. Pablo está en el uso que hace de ellas), pp. 219-226.—Patrick W. Skehan, *A Note on Ps. 34,1* (Busca la razón que pudo inducir a relacionar este Salmo con 1 Sam. en el título del mismo), p. 226.—Mitchell Dahood, *The Language of Qoheleth* (Continúa aduciendo detalles que demuestran que el A. estaba profun-

damente influenciado por la lengua fenicia), pp. 227-232.—JOHN HENNIG, *The Book of Wisdom in the Liturgy*, pp. 233-236.— PATRICK W. SKEHAN, *A Note on Is. 10,11 b-12 a* (Is. 10,12 a sería una explicación posterior), p. 236.—EDWARD P. ARBEZ, *New Catholic Translation of Old Testament* (Historia de esta nueva versión, algunas correcciones deseables, especial recensión del Salterio), pp. 237-254.—MICHAEL J. GRUENTHANER, *Biblical and Archaeological News*, pp. 255-261.

Dominican Studies, 1952, 5.— CLEMENS KOPP, *Christian Sites Around the Sea of Galilee*, VI. *The Sermon on the Mount and the Feeding of the Multitudes* (concluded): *The Appearance of the Risen Christ by the Lake*, pp. 185-204.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1952, oct.-dcbre.— L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique* (Los recuerdos de la enseñanza de Jesús en un primer ensayo de sistematización para la formación de los «discípulos», fueron el punto de partida de una primera síntesis evangélica a la que está ligado el nombre del Apóstol Mateo. El mérito de nuestro Mt. griego está en haber permanecido fiel a la antigua fórmula y habernos conservado riquezas inestimables), pp. 629-647.—J. COPPENS, *La prophétie de la 'Almah* (Nuevas reflexiones que le llevan a reafirmar que hay en el texto una profecía mesiánica literal), pp. 648-678.

Euntes Docete, 1952, 3.— SFAIR, P., *Intorno al v. 17 del Salmo 22* (Es genuino el texto masorético), pp. 434-435.

Evangelische Theologie, 1952, ener.-febr.— PANAYOTIS BRATSIOTIS, *Genesis 1,26 in der orthodoxen Theologie* (Exposición de la doctrina antropológica contenida en este versículo del Génesis según la teología griega), pp. 289-297.—PETER BRUNNER, *Der Ersterschaffene alts Gottes Ebenbild* (Señala la importancia que la doctrina de que el primer hombre fué creado a imagen de Dios tiene para el hombre caído que nace apartado de Dios y vive su propia existencia como pecador), pp. 298-310.

— — — — **abr.-may.**—OSKAR HAMMELSBECK, *Erziehung im evangelischen und im humanistischen Verständnis*, pp. 460-470.—HANS JÄNICKE, *Futurum exactum. Eine Bibelarbeit über Psalm 13, gehalten bei der Tagung der Evangelistischen Akademie Sachsen-Anhalt in Halle (Saale) am 5 Dezember 1951*, pp. 471-478.—OTTO SCHMITZ, *Ausweisbarkeit des Heilgeschehens nach dem Neuen Testament*, pp. 484-502.—EDUARD SCHWEIZER, *Die sieben Geister in der Apokalypse*, pp. 502-512.—HEINRICH VOGEL, *Fünfzig Thesen. Jesus Christus, der Herr, die einzige Hoffnung für die Kirche und für die Welt*, pp. 513-517.—ERNST WOLF, *Das kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz*, pp. 517-532.

— — — — **jul.-ag.**—GERARD VON RAD, *Predigt über Ruth 1* (Tenido en sesión académica del Servicio divino en Heidelberg el 27 de febrero de 1953), pp. 1-6.—MARTIN NOTH, *Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung*, pp. 6-17.—GERARD VON RAD, *Typologische Auslegung des Alten Testaments*,

pp. 17-33.—Walther Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung* (De nuevo sobre las relaciones de ambos Testamentos), pp. 34-59.—Hans-Joachim Kraus, *Gespräch mit Martin Buber* (Sobre la interpretación judía y cristiana del Antiguo Testamento), pp. 59-77.—Hans Walter Wolff, *Der grosse Jesreeltag* (Consideraciones metodológicas sobre la interpretación de Oseas 2,1-3), pp. 78-104.

— - - - **septbre.**—Walter Tebbe, *Die zweite Seligpreisung* (*Mtth.* 5,4), pp. 121-128.—Wolfgang Schwitzer, *Grenzen evangelischer politischer Ethik*, páginas 129-144.

— — — — **oct.-nov.**—Günther Dehn, *Predigt über Psalm 42, 1-6*, pp. 146-150. Martin Albertz, *Die Erstlinge in der Botschaft des Neuen Testaments* (Cristo primicia), pp. 151-155.—Günther Jacob, *Leib Christi und Kirchengemeinde* (El misterio de la Iglesia en el Nuevo Testamento; los peligros de la expresión cuerpo de Cristo), pp. 198-210.

— — — — **dcbre.**—Karl Georg Kuhn, *Jesus in Gethsemane* (Busca el sentido primero y real por el método de la historia de las formas), pp. 260-285.—Wilhelm Loew, *Seelsorge* (Exposición del método pastoral según aparece en el Nuevo Testamento), pp. 286-290.

The Harvard Theological Review, 1952, 1.— *A. E. Housman on the Letter to Diognetus VII, 2* (Brevísima aclaración), p. 1.—Walter J. Fischel, *The Bible in Persian Translation* (Noticia y descripción de las diversas versiones parciales de la Biblia en persa desde los fragmentos recogidos por Vecchietti hasta el s. xviii), pp. 3-46.—F. Edward Cranz, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea* (Examina estos dos conceptos en Eusebio, que por vez primera en la Historia consideraba la posibilidad del Imperio cristiano. El imperio y el modo de vivir terreno son imagen de los celestes. La sociedad cristiana abarca todos los aspectos de la civilización, incluso la función del Emperador. Opone a esta concepción la de S. Agustín y la de Nicolás de Cusa), pp. 47-66.—Edgar R. Smothers, *A Note on Luke II 49* (Aboga por la traducción «en la casa de mi Padre»), pp. 67-69. Morton Smith, *Mt. 5.43*: «*Hate Thine Enemy*» (Esta adición, que no está en el A. T., se hallaría en un Targún *oído* leer en las sinagogas), pp. 71-73.

— — — — **2.**—William H. P. Hatch, *A recently dicovered Fragment of the Epistle to the Romans* (Pequeño fragmento de pergamino, comprado en Egipto, que comprende Rom. 4,23-5,3 en recto, y 5,8-13 en verso. Escrito en griego, sería de la última parte del s. iii, y su texto es alejandrino. Publica el texto del recto, que es el único legible), pp. 81-85.—W. K. C. Guthrie, *The Pre-Socratic World-Picture* (Establece la idea del mundo, que cree común a los presocráticos, y luego va demostrando que la profesaron los de la escuela de Mileto y los órficos, deteniéndose después especialmente en Heráclito y Empédocles), pp. 87-104.—Francis R. Walton, *Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter* (Si este himno

fué ignorado durante mucho tiempo por la literatura de Atenas, y en él se ignora a Atenas, es porque no era propiamente cúltico ni se cantaba en los misterios, sino que probablemente fué un himno de propaganda eleusiana en el momento en que Atenas fracasó en su intento de trasladar los misterios a la capital), pp. 105-114.—H. A. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes* (Los dos propusieron el triple procedimiento de la abstracción, analogía y la ascensión gradual), pp. 115-130. Harold Mattingly, *Jovius and Herculus* (Cuando Diocleciano se puso bajo la protección de Júpiter y Hércules, lo hizo buscando una base de coincidencia con los cristianos, que adoraban a Dios Padre y Dios Hijo y con quienes quería vivir en paz. No consiguió que éstos adorasen a sus dos dioses. Más tarde los arrianos vinieron a plantear un problema parecido dentro de la Iglesia misma), pp. 131-134. Robert M. Grant, *Retractatio* (Teófilo «ad Auctolicum» no desfigura la doctrina de Epicuro. Quien la desfiguró fué el amanuense de Cod. Marc. gr. 496, del que copiaron Cod. Bodl. gr. misc. 25 y Cod. Paris gr. 887), p. 135.

The Jewish Quarterly Review, 1952. January.—Charles C. Torrey, *In the fourth Gospel the Last Supper was the Paschal Meal* (Se esfuerza por demostrar que Jo. sitúa la Ultima Cena en la noche del 14 de Nisan como los Sinópticos. Los Ev. están traducidos del arameo, y no siempre con exactitud: Mt. 27,62 se debe traducir «puesta del sol» en lugar de «parasceve». En Jo. 18,28 «comer la Pascua» no se refiere a la cena del 14, sino a la comida del 15. En Jo. 13,1-4 «antes de la fiesta de la Pascua» es una alusión a la cena narrada por los Sinópticos; antes de ella lavó Jesús los pies de los Apóstoles. En Jo. 19,14 la «hora sexta» es una traducción errónea en lugar de «hora tercia», porque en arameo el 3 es un guimel y el 6 un waw, y fácilmente se confunden. En el mismo v. «era la preparación de la Pascua» es una mala traducción en lugar de «era el viernes de la Pascua»), pp. 237-250.—Solomon Zeitlin, *The Last Supper as an ordinary Meal in the fourth Gospel* (Disiente en todo del anterior. Jo. no escribió en arameo, sino en griego. Comer la Pascua significa comer el cordero pascual; Pascua no significó fiesta hasta después de la destrucción del segundo Templo. Jo. no recuerda la orden dada a los Discípulos para preparar la Pascua, ni cita el Hallel. Cuando Mc. 46,15 dice que José «compró» un lienzo, está mal traducido; debe ser «cogió»; en el hebreo de la Mishna, de los dos modos se puede traducir *wayqah*), pp. 251-260.—Baruch Kanael, *The Coins of King Herod of the thirth Year* (El monograma TP de estas monedas se refiere al año tercero de la coronación de Herodes, y coincide con su victoria sobre Antígono, que le dió el reino de hecho), pp. 261-264.—Frank Zimmermann, *Chronicles as a partialy translated Book* (En parte es una traducción del arameo, y esto explica muchas de las extrañas peculiaridades del texto. Numerosos ejemplos), pp. 264-282.—Solomon L. Skoss, *A Study of hebrew Vowels from Saadia Gaon's grammatical Work «Kutub Al-lughah»* (Publica el texto y su traducción con una introducción breve), pp. 283-317.

———— april.—Solomon Zeitlin, *Is a Revival of a Sanhedrin in Israel necesary for Modification of the Halaka?* (La actual desorientación y excesivo lite-

ralismo de los directores de la vida espiritual del Estado de Israel le llevan a recordar la labor de adaptación de la Ley, que realizaron los fariseos y los tannaitas, y a desear que ahora se haga lo mismo, sin necesidad de renovar el Sanhedrín, que nunca tendría jurisdicción sobre los judíos de fuera de Palestina), pp. 339-376. ERNEST R. LACHEMAN, *Can hebrew Palaeography be called «scientific»*? (Para obtener una paleografía científica, hay que perfeccionar los procedimientos fotográficos. Algunos ejemplos y experiencias personales), pp. 377-386.—FRANK ZIMMERMAN, *Chronicles as a partially translated Book* (Continúa presentando las peculiaridades, que se explican por una traducción del arameo), pp. 387-412.—HARRY J. LEON, *An unpublished jewish inscription of Villa Torlonia in Rome* (Se trata de la inscripción de un sarcófago procedente de un cementerio judío. Nombre de la difunta, de su marido, y cargo de éste), pp. 413-422.—LEON J. LIEBREICH, *The intermediate Benedictions of the Amidah* (Todas las bendiciones de esta oración forman una unidad, y tienen carácter comunitario), pp. 423-426.

The Journal of Theological Studies, 1952, octuber.— G. H. BOOBYER, *Thè cucha rcstic interpretation of the Miracle of thè Loaves in St. Marc's-Gospel* (Examina y rechaza los argumentos en uso de que Mc. veía en este milagro un símbolo de la Eucaristía y aduce otras razones en contra), pp. 161-171.—H. ST. J. HART, *Judaea and Rome: The Official Commentary* (Con la ayuda de seis láminas, en que reproduce numerosas monedas romanas de la época, analiza el comentario oficial romano a los sucesos de Palestina en tiempo de Pompeyo y Sosio, en el de Vespasiano y Tito, y en el de Adriano), pp. 172-198.—A. N. SHERWIN-WHITE, *The Early Persecutions and Roman Law Again* (Recientes opiniones sobre el aspecto legal dado a las persecuciones de los Cristianos en el imp. romano), pp. 199-213.—*Notes and Studies* WINTON THOMAS, *A Further Note on the Root* מכר *in Hebrew* (No significa «vender», sino «ser impostor»), p. 214.—E. J. KISSANE, «*Who Maketh Lightnings for the Rain*» (Cambiando un resh en daleth, traduce: «el que hizo exclusas para la lluvia»), pp. 214-216.—L. MORRIS, *The Biblical Use of the Term «Blood»* (Significa en ambos Testamentos la muerte y no la vida), pp. 216-227.—E. F. SUTCLIFFE, *Matthew 27,9.* (Si cita a Jr., no se debe a una preferencia por este profeta, sino a que figuraba el primero en la lista de los profetas), pp. 227 s.—J. G. DAVIES, *Pentecost and Glossolalia* (El que describe el fenómeno de Pentecostés, no concibe la glosolalia de distinta manera que S. Pablo, puesto que también para éste es hablar en lenguas extranjeras), pp. 228-231.—T. F. GLASSON, *Heraclitus' alleged Logos Doctrine* (Para él significaba «el discurso», y no tenía nada que ver con la doctrina de Jo.), pp. 231-238.

Lumière et vie, 1953, enero — TH. MAERTENS, *La mort a régné depuis Adam* (Continúa el estudio exegético sobre el cap. 2 del Génesis), pp. 1-9.—J. DUPONT, *La Sagesse de Dieu dans l'Ancien Testament* (En los libros sapienciales se mira a la sabiduría o como trascendencia del ser divino, o como realidad de valor inestimable para los hombres. El A. aquí estudia el primer aspecto), pp. 10-16.—*Le*

vocabulaire des béatitudes: *Bienheureux les pacifiques car ils seront appelés fils de Dieu* (Continuación), pp. 17-25.

— — — — **1952, jun.**— *La mort a régné depuis Adam* (Estudio exegético del relato de la creación), pp. 2-17.

— — — — **septbre.**— TH. MAERTENS, *La mort a régné depuis Adam* (*suite*) (Continúa el estudio exegético del relato de la creación), pp. 1-8.

Münchener Theologische Zeitschrift, 1952, oct.— MEYER, RUDOLF, *Der Erlöserkönig des Alten Testamentes* (Conclusión), pp. 367-384.—ZIEGLER, JOSEPH, *Ochs und Esel en der Krippe. Biblisch-patristiche Erwägungen zu Is 1,3 und Hab 3,2* (*LXX*), pp. 385-402.—BLINZLER, JOSEPH, *Zur Auslegung der Evangelienberichte über Jesu Begräbnis* (La hipótesis de una doble fase en la sepultura de Cristo es insostenible, si se atiende al texto evangélico), pp. 403-414.—AMMAN, A. M., *Der Lageort des irdischen Paradieses*, pp. 415-417.

Nouvelle Revue Théologique, 1952, diciember.— M.-D. CHENU, O. P., *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique* (Las categorías propiamente religiosas y en todo originales de la Escritura, ¿son susceptibles de ser elaboradas mediante la aplicación de términos tomados del lenguaje humano?), pp. 1.029-1.041. G. DÉJAIFVE, S. J., *Vers une theologie de l'Agapé* (A propósito del libro de WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentliche Theologie*), páginas 1.075-1.078.

Recherches de Théologie ancienne et médievale, 1952, jul.-dcbre— A. FRIES, C. C. SS. R., *Zum Daniel-und Psalmenkommentar Alberts d. Gr.*, pp. 337-342.

Sciences Ecclésiastiques, 1953, ener.- LUCIEN CAMPEAU, S. P., «*Regnavit mors ab Adam usque ad Moysem*» (Consideraciones sobre el carácter penal de la muerte a fin de comprender, de la mano de S. Pablo, el sentido nuevo, cargado de esperanza, que ha adquirido en la economía cristiana), pp. 57-65.

Sefarad. 1952,1.— GEORGES VAJDA, *A propos de l'averroïsme juif* (Acerca de Isaac Albalag, que es probablemente el más caracterizado representante del averroísmo judío). pp. 3-29.—BENITO CELADA, *Dos importantes investigaciones acerca de la semana y el sábado* (Se refiere al art. de J. y H. Lewy y el de Tur-Sinai, publicados, respectivamente, en «Hebrew Union College Annual», 17 (1942-43), 1-152, y en «Bibliotheca Orientalis», 8 (1951), 14-24), pp. 31-58.—FRANCISCO CANTERA, *La judería de Burgos*, pp. 59-104.—LEOPOLDO PILES ROS, *La judería de Burriana*, pp. 105-124.—J. VERNET, *Un embajador judío de Jaime II, Seolomó B. Menassé*, pp. 125-154.—JOSÉ M.ª MILLÁS VALLICROSA, *Inscripción hebraica moderna en Amer*, pp. 155-156.—J. MILLÁS VALLICROSA, *Restos de antiguos libros hebraicos*, pp. 156-

158.—Francisco Cantera, *Unas palabras más sobre la lápida de S. b. Ya'is*, pp. 159-160.—Eduardo Ripoll, *Arqueología púnica en el Marruecos español*, pp. 160-165. F. Pérez Castro, *Los manuscritos del Mar Muerto* (¿Coincidencia o discrepancia respecto al TM? La «scriptio plena»), pp. 167-197.

— — — — 2.— José M.ª Bover, *Dos casos de toponimia y de crítica textual* (Gergesenos, Gadarenos, Gerasenos; ¿cuál es la variante auténtica del texto en cada uno de los tres sinópticos? ¿Es posible localizar el encuentro de Jesús con los dos endemoniados? ¿Son auténticos y seguros los nombres de Magadan y Dalmanuta? ¿Coinciden en el espacio con Magdala?), pp. 271-282.—Arie Rubinstein, *Urban Halakhah and camp rules in the «Cairo fragments of a Damascene Covenant»*, pp. 283-296.—Millás-Batle, *Un alboroto contra el call de Gerona en el año 1331*, pp. 297-335.—J. Ríus Serra, *Aportaciones sobre médicos judíos en Aragón en la primera mitad del s. XIV*, pp. 337-350.—Cecil Roth, *A Masterpiece of Medieval Spanish-Jewish Art: The Kennicott Bible*, pp. 351-368.—Antonio Arribas Palau, *La arqueología púnica en el Africa Menor*, pp. 369-375.—Eugenio Zolli, *Il canto dei Morti Risorti e li Ms.DSIª in Isaia 26,18*, pp. 375-378.—A. Cardoner, *Muestra de protección real a físicos judíos españoles conversos*, pp. 378-380.

Teologische Quartalschrif, 1952, 4.°.— Adam, *Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus* (La resurrección de Jesús ha recibido una interpretación mitologizante; el A. investiga y valora las pruebas bíblicas de la realidad objetiva e histórica y sobrenatural de este misterio que S. Pablo llama fundamento de nuestra fe), pp. 385-410.—Meinertz, *Randglossen zu meiner Theologie des Neuen Testamentes* (Problemas de método y de división del trabajo y de enfoque de las cuestiones), pp. 411-431.

Verdad y Vida, 1953, enero-marzo.— Luis Arnaldich, O. F. M., *El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del Mar Muerto* (En todos los documentos del Mar Muerto no se encuentra un pasaje que apoye la hipótesis de Dupont-Sommer. No hay allí un solo personaje que pueda parangonarse con Cristo o que evoque el recuerdo de su encarnación, muerte y resurrección. Cristo es un personaje único en la historia), pp. 57-71.

Zeitschrift für katholische theologie, 1952, 4.°.— P. Jung, *Das paulinische Vokabular in Gal 3,6-14*, pp. 439-449.

LIBROS RECIBIDOS

*De sus AUTORES.

BONAVENTURA UBACH: *La Biblia.* Version dels Textos originals y Comentari, V, *I y II de Samuel.* Monasterio de Montserrat, 1952.—215 × 285 mm., 343 páginas.

*De BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

E F. REGATILLO y M. ZALBA, S. J.: *Theologiae Moralis Summa. I. Theologia Moralis Fundamentalis.*—Madrid, 1952.—140 × 200 mm., XXVIII + 965 páginas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles.* Edición bilingüe, en dos volúmenes. I.—Madrid, 1952.—140 × 200 mm., XVI + 712 páginas.

MIGUEL NICOLAU y JOAQUÍN SALAVERRI, S. J.: *Sacrae Theologiae Summa. I. Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De sacra Scriptura.*—Madrid, 1952.—140 × 200 mm., XXIII + 1.151 páginas.

NACAR-COLUNGA: *Los cuatro Evangelios.*—Madrid, 1952.—85 × 125 mm., 431 páginas.

Obras de San Agustín, tomo X: *Homilías.*—Madrid, 1952.—140 × 200 milímetros, XXXVII + 943 páginas.

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA: *Sermones de la Virgen María y Obras Castellanas.*—Madrid, 1952.—140 × 200 mm., XII + 665 páginas.

J A. JUNGMANN, S. J.: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico.* Versión de la obra alemana «Missarum Sollemnia», 2.ª edic.—Madrid, 1953.—130 × 200 milímetros, XXVII + 1.264 páginas.

*De CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. Pentley House. 200 Euston Road. London, N. W. 1.

MOULE: *The Language of the New Testament.*—London, N. W. 1, 1952.—125 × 190 milímetros, 29 páginas.

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. Paris, VII.

ANDRÉ FEUILLET: *Le Cantique des Cantiques. Etude de théologie biblique et reflexions sur une méthode d'exégèse* (Lectio Divina, 10).—París, VII, 1953.—140 × 228 mm., 258 páginas.

*De SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE. 224 North Fitteenth Street Philadelphia, 2. Pennsylvania.

DONALD H. GARD, PH. D.: *The Exegetical Method of the Greek translator of the Book of Job* (Journal of Biblical Literature Monograph Series, vol. VIII).—Philadelphia, 2, Pennsylvania, 1952.—150 × 230 mm., VI + 107 páginas.

*De W. SPEMANN VERLAG. Stuttgart. Alemania.

GÜNTHER ROEDER: *Volksglaube im Pharaonenreich.*—Stuttgart, 1952.—120 × 190 milímetros, 273 páginas.

*De THE UNIVERSITY PRESS. Oxford.

HAROLD H. ROWLEY: *The Convenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls.* (Reprinted from the «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 35, núm. 1, septiembre 1952).—Oxford, 1952.—155 × 245 mm., 154 páginas.

*De WALTER DE GRUYTER ET CO. Berlin.

GEORG BEER y RUDOLF MEYER: *Hebräische Grammatik. I.*—Berlín, 1952.—105 × 150 milímetros, 157 páginas.

¿Cesará la "Torá" en la Edad Mesiánica?

Al margen del libro de W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come.*

La «Society for Biblical Literature», en la serie de monografías de tema bíblico, que edita de tanto en tanto como postre del «Journal of Biblical Literature», acaba de lanzar al público, en el año 1952, un librito intitulado *Torah en la Edad Mesiánica y/o la Edad ventura* (1), cuyo autor es el profesor de Teología Bíblica de la Universidad de Duke (Durham, N. C.), W. D. Davies. Libro pequeño —94 páginas de texto— pero enjundioso de contenido: espiga en los libros judíos —incluído el Viejo Testamento— el material apto para responder esta pregunta: ¿cesará o no cesará, o cómo cesará la Ley cuando venga el Mesías, o cuando venga esa Edad ventura («the Age to come») de que se habla frecuentemente en las fuentes judías, unas veces considerándola idéntica a la Edad mesiánica, otras veces, distinta de la Edad mesiánica, aunque ideal, y venturosa como ella?

El autor recoge el material; lo dispone en tres secciones: Antiguo Testamento (págs. 13-38), apócrifos y pseudo-epigráficos (págs. 39-49), fuentes rabínicas (págs. 50-83). Y lo critica, sacando conclusiones, que van a la zaga de su libro (págs. 84-94), pero en cabeza de este nuestro estudio, para que el lector se percate de la gravedad de aquéllas y de la urgencia aclaratoria de éste.

1.—*Conclusiones de Davies relativas a la permanencia de la Torá:*

> «Encontramos en el Antiguo Testamento, en los Apócrifos y Pseudoepigráficos y en las fuentes rabínicas la convicción

(1) «Society of Biblical Literature»; 224 North Feyteenth Street. Philadelphia, 2. Pennsylvania.

profunda de que la obediencia a la *Torá* sería un carácter dominante de la Edad Mesiánica.»

Reconoce el autor en el Profeta Jeremías una «cierta tensión» entre el obedecer, en la Edad mesiánica, a la *Torá* espontáneamente (obediencia no dirigida a código externo ni gobernada por él) y obedecer a una *Torá* externa, codificada.

Hecha esta concesión, más aparente que real (2), Davies aventura una segunda conclusión referente no ya a la pervivencia de la *Torá* —interna o externa (conclusión primera)—, sino relativa a la permanencia, exclusivamente, de la *Torá* externa. Es una conclusión suavizada, templada, por el adverbio «generalmente»:

> «No obstante, *generalmente* nuestras fuentes revelaron la expectación de que la *Torá* en su forma actual persistiría en la Edad Mesiánica, en la que las oscuridades de la Ley se habrían de aclarar y en la que habría ciertas naturales adaptaciones y cambios y, según algunos, la sumisión de los gentiles al yugo de la *Torá*.»

En otra conclusión, Davies lamenta la constante dificultad de distinguir «Edad Mesiánica» de «Edad ventura»; añade que hay argumentos en favor de la creencia de que la «Edad ventura» es inaccesible al humano pensamiento y que en ella cesarán los mandamientos: los *miṣwot*, quizá no la *Torá*, ya que a Dios mismo se le creía ocupado en el estudio de la *Torá* en ese mundo futuro, en la eternidad.

2.—*Conclusiones de Davies concernientes a la substitución de la Torá por una nueva Ley:*

> «Los argumentos en pro de la expectación de una Ley Nueva que daría el Mesías no son suficientemente definidos y claros para darnos la seguridad que ostenta Edersheim y Dalmann de que tal esperanza era un elemento bien definido y aceptado en la expectación mesiánica (judía); pero tampoco son lo suficientemente inconsiderables y discutibles para que los descartemos, a ejemplo de Klausner, considerándolos como

(2) Davies, en realidad, no pone al profeta de parte de los cristianos, pues, según él, Jeremías admite para el tiempo mesiánico cumplimiento de la *Torá*, no porque lo mande un Código externo, sino porque la *Torá* les sale de dentro del corazón. Los cristianos no admitimos *Torá* externa ni interna. El Profeta queda, pues, de parte de Davies y el judaísmo.

mera evolución tardía debida a influjo cristiano en el judaísmo.»

Davies considera como probablemente cauta en demasía la opinión de Strack-Billerbeck, que *nueva Torá* —en tiempo mesiánico— significaría *Torá mejor expuesta.*

Conceden poco. Algo más otorga él en la siguiente conclusión:

> «Podemos afirmar, al menos, que en las esperanzas mesiánicas del judaísmo había elementos que podrían hacer posible el que algunos considerasen la Edad Mesiánica como caracterizada por una nueva *Torá;* nueva... no porque contraviniese a la *Torá* antigua, pero tampoco porque meramente afirmase un nuevo nivel de la antigua; sino por algo que justificase el adjetivo *ḥădašá,* que se le aplicaba» (3).

Los pasos que hablan de *Torá ḥădašá* serían tardíos, y debidos —Davies sigue en esto a Klausner— a influjo del cristianismo; porque los antiguos judíos pensaban que la *Torá,* superado un período de abandono, anterior a la venida del Mesías, resurgiría con el Mesías pujante y fervorosa.

Textos tardíos, debidos a influjo cristiano, y por añadidura, pocos. Así Klausner. Davies, concedido lo de «tardíos», explica por qué quizá son «pocos»: porque las fuentes judaicas representan la ideología de los fariseos; otras actitudes del pensamiento están mal representadas. Ahora bien, en la ideología farisaica hay preocupación por descartar la idea cristiana de la *Nueva Torá*: véase el *Dĕbarim Rabbá,* 8; *Baruk,* 3, 29 ss.; el *Diálogo de Justino con Tryphón; Sabbat,* 104 a (según Weiss), etc. Esta preocupación sugirió contrarréplicas a la idea cristiana y, sobre todo, la táctica del silencio: no decir nada de la *Nueva Torá*; celar con el velo del silencio todo lo que contuviese esta idea. Lo mismo ocurrió a la idea de la *Nueva Alianza,* tan judía en tiempos antiguos, pero extrañamente abandonada, silenciada, en la literatura rabínica desde que los cristianos vieron en su cristianismo el Nuevo Testamento o Alianza. Posteriormente, amortiguada —así cree Klausner— la antipatía judeo-cristia-

(3) El autor nos precave contra la falsa sistematización de ideas vagas y amorfas; contra la interpretación de textos sacados de contexto que, en nuestro caso, es el océano inmenso de la literatura rabínica. Señala justamente que textos *aggádicos* —y esos son los aducidos en servicio de la idea de la *Torá ḥădašá*— no tienen valor de perícopes *halákicas.*

na, pudieron, sigue Klausner —en esta explicación abandonado por Davies y por nosotros—, pudieron surgir entre los judíos los textos que hablan de *Torá ḥădaśá*.

De lo dicho, Davies deduce que los testimonios en favor de la nueva *Torá* pudieron no ser tan tardíos y escasos como parece. El triunfo de la idea entre los primeros cristianos, hace probable que la idea se albergase ya en ciertos elementos del judaísmo. Mas, a pesar de todo, «los argumentos que hemos podido aducir —concluye Davies— en favor de una nueva *Torá* mesiánica no pueden ser considerados como muy impresionantes».

3.—*Conclusiones que atañen al Nuevo Testamento.*

1) No se puede determinar a base de las fuentes judías, incluyendo el Viejo Testamento, la actitud de los primitivos cristianos respecto de la *Torá*. Por dos razones: a) Decantar «Edad Mesiánica» (permanencia de la *Torá*) y «Edad ventura» (abrogación de los *miṣwot*) no es cosa fácil: siempre es difícil decidir si un texto se refiere a la una o a la otra. b) No se puede afirmar que *todos* los judíos tuviesen la misma idea respecto al papel de la *Torá*, ya sea en la «Edad Mesiánica», ya en la «ventura». Por tanto, poco o nada aclara las ideas de los primeros cristianos sobre la pervivencia o abolición de la *Torá* el determinar si los cristianos veían en la Resurrección el principio de la «Edad Mesiánica» o el comienzo de la «Edad ventura».

2) Después de esta conclusión negativa, una positiva:

San Mateo, San Pablo (4) y San Juan (5) entienden que Jesús dió una nueva *Torá*, idea que, probablemente, podrán haber apoyado en ideas mesiánicas judías, pues según las fuentes judías examinadas «no es totalmente incompatible con el judaísmo, por más que los argumentos en favor de su vigencia entre judíos puede que no sean totalmente convincentes».

Davies remata sus conclusiones confesando que Jesucristo, para Pablo, Juan y los cristianos, no sólo dió una Nueva Ley, sino que El mismo es la «Nueva Ley personalizada» y que de tal personificación de la Ley no se encuentran precedentes en las fuentes judías.

---

(4) Gal. 6,2: «y así cumpliréis la Ley de Cristo».

(5) 14,15: «si me amáis, guardaréis *mis mandamientos*»; I Ioh. 2,7 ss.; Ioh. 13,34: «*un mandamiento nuevo* os doy: que os améis los unos a los otros».

Consignados en las líneas que preceden los resultados de la investigación de Davies, pasamos ya al otro cabo de su libro: al principio, para recorrerle haciendo observaciones críticas sobre el valor de sus afirmaciones y argumentos.

I

Observaciones bibliográficas

Quéjase el autor de la escasez de estudios sobre la mentalidad judía respecto al papel de la *Torá* en tiempo del Mesías. Edersheim, Holdheim, Klausner, Kohler, Strack-Billerbeck, Baeck y Loewe son los que han dicho algo —algunos de ellos apenas nada— sobre el tema. Varias, las causas de esta ausencia bibliográfica: una, «la relativa ignorancia del judaísmo rabínico entre los cristianos» (página 3, nota 4).

El autor de esta gira bibliográfica ni por una sola vez topa con un libro voluminoso de un cristiano: el *Pugio Fidei* del fraile Raimundo Martí. Esta obra pasma y asusta a los mismos judíos por la cantidad ingente de textos midrášicos y talmúdicos reunidos para convencer a los judíos de la verdad cristiana. Extraña ver tanta erudición rabínica en un cristiano, que no mamó letras hebraicas en la niñez. Hoy se quiere explicar el milagro de erudición rabínica del *Pugio* diciendo que el fraile dominico fundió en él una rica colección de materiales rabínicos allegados por judíos conversos. El fin de esta «Summa» contra moros y judíos, es convencerles de la verdad cristiana con argumentos extraídos de sus mismos libros. Se enfrenta a los judíos con el Antiguo Testamento, Midrašim y Talmud.

Naturalmente, un libro de esta suerte había de encararse con la cuestión de la abolición de la *Torá*. Trata de este punto y de la Nueva Ley en los capítulos once, doce y veinte de la Distinctio III, Pars. III, págs. 774-817.

En estas páginas se hacinan muchos de los textos escriturarios y rabínicos manipulados por Davies. Raimundo Martí saca de ellos conclusiones contrarias a las del Profesor de Duke.

Josef de Voisin prologó la edición del *Pugio* de 1687 con largas *Observationes in Proemium Pugionis Fidei*. Una de ellas prueba *Legem Mosaycam non esse aeternam et immutabilem* (6); otra trata

(6) Págs. 149-152.

de *Lege Messiae, quae veterem Legem subsecuta est* (7); pero estas observaciones de De Voisin no aportan mucho material rabínico; y, sobre todo, no es antiguo.

De la autenticidad de los materiales rabínicos del *Pugio*, hemos escrito no hace mucho (8) al defender la honradez científica del ilustre dominico contra los destemplados ataques de F. Baer (9). Con mucha más autoridad ha salido a defender a R. Martí un talmudista de buena talla: Saul Liebermann, primero en un libro hebreo, *Seqi'in* (10); posteriormente, en un artículo publicado en *Historia Judaica* (11): «*Raymund Martini and his alleged forgeries*».

Véase con qué respeto enjuicia Liebermann las citas rabínicas del *Pugio:*

> «After full examination and comparison of his quotations with Midrashic literature in old editions and manuscripts in my possession almost all the passages he quoted have been prove to be accurate and his translations, faithfull» (12).

Y no estará de más añadir, puesto que a veces se han achacado al *Pugio* textos discordantes del *Bĕrešit Rabba*, Ed. Th°odor, que se ha encontrado, y va a ser editado, un texto de dicho Midraš que no empareja completamente, que difiere, a veces, del editado por Theodor (13).

Por todo lo cual, la ausencia *total* del *Pugio* en el estudio de Davies es lamentable, si bien, explicable, por la dificultad de ver en estantes americanos un libro editado por última vez en el s. XVII, raro aún en Europa.

---

(7) Págs. 152-154.

(8) *Acerca de los Midrašim falsificados de Raimundo Martí*, en «Sefarad», IX, (1949) págs. 165-196.

(9) En su libro *Toledot ha-Yĕhudim bi-Sĕfarad ha-Noṣrit*, Tel-Aviv, 1945, páginas 414, 413, 416, etc. ... y en su artículo *Ha- Midrašim ha- mĕzuyyafim šel R. Martí*, en homenaje a Gulak y Klein (Jerusalén, 1942). Recientemente, I. F. Baer ha lanzado grave ataque contra la historicidad de los relatos de la Pasión de los Evangelios en una larga nota (58) de su artículo *Ha-yĕsodot ha-historiyyim šel ha-hălaká*, en la revista «Zion», XVII (1952), págs. 17-19.

(10) Ed. por Bamberger and Wahrmann, Jerusalén, 1939.

(11) Vol. V, oct. 1943, págs. 87-102.

(12) Cf. *Seqi'in*, pág. V.

(13) Referencia oral del Profesor Schirmann.

Más explicable (14) es aún que Davies no haya saludado los Protocolos de la Controversia de Tortosa —entre judíos y cristianos— de los años 1413-14, porque yacen aún, manuscritos, en tres copias, una en la Biblioteca Vaticana (15), otra —la más correcta— en El Escorial, y otra en el Archivo Catedralicio de Gerona. Gracias a la amabilidad del Dr. Antonio Pacios, M. S. C., que prepara la edición del protocolo gerundense, hemos podido nosotros asistir, siquiera sea a través de un manuscrito, a esta sabia polémica entre los rabinos más sabios del reino de Aragón —entre ellos el famoso Josef Albó, autor del *Séfer ha-'Iqqarim*— y Jerónimo de Santa Fe o Ha-Lurquí, judío converso. Aunque el converso prueba la tesis cristiana —Nueva *Torá* y abolición de la antigua— con material del *Pugio*, interesa la Controversia porque pone de relieve, en réplicas y contrarréplicas, antitéticos puntos de vista de judíos y cristianos en los mismos pasajes que estudia Davies.

Al Profesor americano le hubiera interesado antes de hacer su libro, asistir a las siguientes sesiones de la larga disputa :

Sesión 24 (17 mayo 1413): Los rabinos alegaron (16) textos bíblicos para probar la cuarta de las seis condiciones mesiánicas:

> «Tempore Messie Israel custodiet legem cum suis omnibus cerimoniis, agendo sacrificia, utendoque sacerdocio forma et modo quibus tempore prophete Moysis servabatur; ut patet Deuteronomii, cap. 30,1-2», etc.

En la misma sesión 24, los rabinos respondieron someramente a doce cuestiones formuladas al final de la sesión veintitrés por el polemista converso. Interesan sus respuestas a las cuestiones octava, novena y décima:

> *Octava:* an legem seu doctrinam novam erat (Messias) daturus, vel non.

---

(14) Un resumen de lo que pasó en la Disputa de Tortosa se puede ver en el trabajo de Posnanski, «R. E. J.», vols. 74-76; Card. Ehrle, *Martín de Alparzil: Chronicha Actitatorum temporibus Benedicti XIII* (Paderborn. 1906); F. Baer, *Die Disputation von Tortosa* (1413-1414) en «Spanische Forschungen», vol. III, páginas 307-336; y en su *Toledot* antes citado.

(15) Fotografías de esta copia fueron enviadas al Prof. Baer, de Jerusalén. De ellas sacó sus ataques contra el *Pugio*.

(16) Los rabinos requieren seis condiciones mesiánicas y las prueban con textos del Antiguo Testamento. Jerónimo responde en la sesión 26. Los judíos replican y contrarreplica Jerónimo en la sesión 37.

Ad quod judeus credit quod legem novam minime esset daturus, cum lex mosayca perfecta sit, atque perpetua; sed erudiet, ac in ea confirmabit, sicut fecerunt ante (MS. escurialense: actenus) prophete (Esc. + et) longe et (Esc. suprime el *et*) solemnius.»

Nona: An post ejus adventum, sacrificia, sicut solitum erat prius fieri, erant continuanda, an non.

Ad quod judeus respondet se credere quod, post adventum Messie, sacrificia, ut prius, erunt continuanda.

Decima: an veteris legis cerimonialia, ut puta, cibaria et sacrificia Levi et generis Aaron, post ejus adventum erant continuanda, an non.Ad quod judeus: se credere post adventum Messie fore continuanda.»

Sesión 26 (22 mayo 1413): Jerónimo de Santa Fe rebate las seis condiciones mesiánicas puestas por los rabinos en la sesión 24. La réplica a la cuarta condición —cabalmente la que aquí interesa— la remite para más adelante: para cuando pruebe la octava y novena de las doce condiciones mesiánicas propuestas por él en forma de preguntas en la sesión 23.

En esta sesión 26 se limita a rebatir el argumento en pro de la permanencia de la fiesta de *Sukkot* o Tabernáculos, que los rabinos inferían de Zach. 14,16.

En la sesión 27 el converso dió comienzo a la demostración de las doce condiciones mesiánicas formuladas en la sesión 23.

Las sesiones 32, 33 y 34 se gastaron en probar la caducidad de la *Torá*, casi con los mismos argumentos bíblicos y rabínicos en que Davies embarca la tesis judaica contraria.

Sesión 32 (26 junio 1413):

Octava interrogacio: An Messias legem seu doctrinam novam daturus erat.

Sesión 33 (último día de junio 1413):

Nona interrogacio: An post adventum Messie sacrificia quemadmodum prius solitum erat fieri, essent continuanda, an non.

Sesión 34 (3 julio 1413):

Decima interrogacio: An veteris legis cerimonialia, ut puta, cibaria et sacrificium, sacerdocium de tribu Levi et generis Aaron, post adventum Messie erant continuanda.

Sesión 37 (2 agosto 1413): Los rabinos responden a los argumentos de Jerónimo expuestos en la sesión 26; el cristiano contrarreplica. En esta sesión se oyó la contestación judía a la interpretación de Jerónimo, de Zach. 14,16, sobre la pervivencia de la fiesta de *Sukkot*. Siguió contrarréplica del converso.

Entre las sesiones 39 y 45, los judíos alegaron sus argumentos y réplicas contra las doce condiciones mesiánicas probadas por el cristiano en las sesiones 27-36. Interesan a nuestro tema las sesiones 43 y 44.

Sesión 43 (23 agosto 1413): Replicaron los rabinos a las razones alegadas por Ha-Lurquí en la «octava interrogacio» (cf. sesión 32). Contrarreplicó el converso.

Sesión 44 (26 agosto 1413): Se oyeron las respuestas judías a la «nona y decima interrogacio» (cf. sesión 33) y las razones contrapuestas por Jerónimo.

Como se ve, la Controversia de Tortosa, por reflejar la opinión rabínica, la de los controversistas judíos, la que ellos creían descubrir en el Viejo Testamento y las fuentes rabínicas; por contrastar esta exégesis judía con interpretación cristiana de las mismas fuentes, hecha por un judío converso; por esto y por abundar en réplicas y contrarréplicas, es una fuente que mana mucho luz para esclarecer el pensamiento judío sobre la vigencia o abolición de la *Torá*.

Otro documento que hubiera sido saludado por el Prof. de Duke con provecho para su obra, es el siguiente libro: *Hieronimi de Sancta Fide, judaei ad Christianismum conversi, libri duo, quorum prior fidem et religionem* (Judeorum) *impugnat, alter vero Talmud* (17), compuesto en 1412 por mandato del antipapa Benedicto XIII. De este libro existe una traducción portuguesa, hecho en 1565 por el obispo Goa, Gaspar de Leao: *Carta de primeiro Arcebispo de Goa ao povo de Israel seguidor aiudada Ley de Moyses e do Talmud por engano e malicia dos seus Rabbis*.

De la primera parte del libro—la impugnación de la religión judaica—el mismo Jerónimo hizo una traducción hebrea, que intituló *Séfer ha-Piqqurim*, escrita también en el mismo año 1412.

Extractamos de ese libro el capítulo IX, que trata de la misión

(17) Ed. por Gesner, Zürich, 1557. Véase el resumen de Posnanski en «R. E. J.» vol. 74, págs. 17-39; 160-168.

del Mesías de dar una Ley nueva, abolir sacrificios y las prohibiciones de alimentos.

Argumentos: Raši habla en Is. 2,2 (*Pugio*, 433) de la Casa de Dios que en el futuro será elevada encima de Sión; Jr. 31,30-31, habla de la Nueva Alianza, que según la *Měkilta* a Ex. 12,3 (*Pugio*, 779) es la Nueva *Torá*. En *Midraš Tillim* a Sl. 21,2 (*Pugio*, 651), se predica la Ley dada por el Mesías. De la renovación de la *Torá* se dice en *Sir ha-Širim Rabba*, 1,3 (*Pugio*, 885). Is. 1,11 y Malaq. 1,10-11 profetizan la cesación de sacrificios. Según el *Midraš Tillim*, Sl. 50,23 (*Pugio*, 814) sólo debía subsistir en el futuro la ofrenda de acción de gracias. Los sacrificios de la Antigua Ley eran, según el autor del *Moré ha-Nĕbukim*, III, 22 (*Pugio*, 810), un antídoto contra la idolatría, que desde mucho tiempo ya no ha lugar. Melkişédeq, figura del Mesías (Sl. 109), ofreció una *minḥá* de pan y vino, como señala Mošé ha-Daršán, a Gn. 14-18 (*Pugio*, 840). En su *Bĕrešit Rabba* a 41,1 (*Pugio*, 802), Mošé ha-Daršán entiende que el Mesías autorizará el uso de manjares prohibidos. En *Wa-Yiqra Rabba*, 13,5 se explica que al cerdo se le llama *ḥazir* en hebreo porque su carne ha de volver (*ḥazar* = tornar) a la mesa de los judíos. Finalmente, según *Sanhedrin*, 90 a (*Pugio*, 413), se debe obedecer al Profeta menos cuando manda idolatrar. Ahora bien, Jesús fué más que Profeta, ya que el *Bĕrešit Rabba* 28.10 (*Pugio*, 413) levanta al Mesías (cf. Is. 52,13) por cima de Abraham, de Moisés y de los ángeles (*Tanhuma*, *Toledot*) (18).

Acabamos de ver la importancia concedida por el polemista converso Ha-Lurquí al problema de la perpetuidad de la *Torá*. Era cuestión que había de entrar en la agenda de las polémicas judeo-cristianas. Por lo mismo, el estudio de éstas avudaría a dilucidar la cuestión de la inmutabilidad. En la polémica habida en 1263 en Barcelona, en presencia de Jaime I, entre el converso Fray Pablo Cristiá y el célebre rabino de Gerona Mošé ben Naḥmán, por otro nombre Astrug de Porta, la agenda comprendía tres cuestiones: si había venido el

(18) Ha-Lurquí había tratado por primera vez el tema de la perpetuidad de la *Torá* en la Carta que escribió, antes de convertirse, a Pablo de Santa María proponiéndole unas objeciones contra el cristianismo. Una de ellas es que a los judíos fué ordenado el cumplimiento de la *Torá* sin adiciones ni disminución: ¿por qué, pues, Jesús la había cambiado? Esta carta está traducida y publicada por F. CANTERA: *La conversión del célebre talmudista Salomón Leví* (Pablo de Burgos), Santander, 1933.

Mesías, si era hombre y Dios, y *si era inmutable la Torá*. Desgraciadamente los protocolos de esta controversia, latinos o hebraicos, se ciñen a los dos primeros temas, porque, interrumpida la polémica, no se discutió el tercero. Pero Naḥmánides vertió en un tratadito hebreo la doctrina sobre la inmutabilidad de la *Torá* (19) que oralmente había expuesto—entre 1263 y 1267—ante Jaime I y su Corte en Zaragoza (20).

El libro de Davies está también en deuda con las páginas escritas por otro controversista: Josef Albó. Había de citar, siquiera fuera por vía de ilustración y complemento, la doctrina sobre la perpetuidad o mutabilidad de la Ley divina en general, y de la *Torá* en particular, que establece dicho Josef Albó de Daroca—uno de los ocho principales rabinos que intervinieron en la Polémica tortosina—en el *Séfer ha-'Iqqarim* o *Libro de los Principios*, publicado no hace muchos años en edición crítica por Isaac Husik (21). No pocos capítulos tocan nuestro tema. Véase l. I., c. 25; l. III, cc. 14, 15, 16; sobre todo es interesante el c. 25 del libro III (22), reflejo de una polémica de Albó con un cristiano, distinta, según Husik (23), de la Controversia de Tortosa. En tal capítulo el rabino de Daroca aboga por la superioridad de la *Torá* sobre la Ley Nueva y, por ende, rechaza la caducidad de aquélla. Aunque el *Séfer ha-'Iqqarim*—libro filosófico más que histórico—no revele de sí únicamente el pensamiento del judaísmo antiguo sino el del propio autor, encierra algún capítulo, como el 16 del tercer libro, que aquilata a maravilla el valor de vetustas autoridades relativas a la duración de la *Torá* Mesiánica.

Delatadas estas omisiones de carácter bibliográfico e instrumental, que hacen a la obra que criticamos desprendida en exceso de la exégesis tradicional, lamentamos con el autor que sea tan menguada la literatura acerca del tema: la *Torá* en la edad mesiánica según la mente de los judíos. Respecto a los cristianos esta escasez nos

(19) Ed. Praga, 1595: Varsovia, 1837; Leipzig, 1853.

(20) Cf. Cecil Roth, *The Disputation of Barcelona, 1263*, en «The Harvard Theological Review», vol. 43 (abril 1950), pág. 137, nota 31. Bibliografía sobre esta Controversia, *ibid.*, págs. 117-118, y Millás, *Sobre las Fuentes documentales de la Controversia de Barcelona en el año 1263*, en «Anales de la Universidad de Barcelona», 1940, págs. 25-44.

(21) Philadelphia; The Jewish Publication Society of America; 1929, 4 tomos.

(22) *Ed. cit.*, págs. 217-245.

(23) *Ob. cit.*, Introd., pág. XIX.

parece natural, pues en el Nuevo Testamento, sobre todo en los Hechos de los Apóstoles, aparece clara la postura amistosa de los judíos conversos respecto a la *Torá:* incluso intentaron obligar a su cumplimiento a los judíos gentiles convertidos, lo que motivó el Concilio de Jerusalén y la discusión en Antioquía entre Pedro y Pablo.

Clara la mente de los judíos de que había que continuar judaizando. No menos clara la doctrina de los Apóstoles en el Concilio de Jerusalén, la de Pablo en sus epístolas, particularmente a los *Gálatas* y a los *Hebreos*, de que la *Torá*—facultativa para los judíos conversos—no era obligatoria para los demás: había sido subrogada por la Ley de gracia: la Ley de Cristo. Por estar tan al descubierto en el Nuevo Testamento el pensamiento judío y el de los Apóstoles o auténticamente cristiano, los cristianos no han mostrado interés por descubrir o explorar el tema que estudiamos.

Que los judíos hayan sido cortos en esta literatura se explica por la dificultad de defender la inmutabilidad y perpetuidad de la *Torá* mosaica, ya que, destruído el segundo Templo, gran parte de esa antigua Ley ha sido durante tantos siglos impracticada e impracticable.

II

Discusión de los pasajes del Antiguo Testamento relativos a la abolición o permanencia de la Torá

1.—*La Ley en la Nueva Alianza:* Jr. 31,31-34.

Davies establece esta tesis:

> «En el Antiguo Testamento hay pasajes que revelan claramente ser función de Dios mismo o de su Enviado, el impartir *Torá*—sea cual sea el sentido exacto de este vocablo—en el futuro ideal.»

Y para probarla acude a *Jeremías, 31,31-34*, cuyo texto hebreo traducimos literalmente (Ed. Kittel-Kahle, 4.ª ed.):

> 31. He aquí que vienen días, oráculo de Yahvé, en los que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una *nueva Alianza* (= *bĕrit ḥădašá*).

32. *No como la alianza (bĕrit) que pacté con sus padres* en el día en que los tomé de la mano para sacarlos de Egipto: alianza mía que ellos quebrantaron, aunque yo me había desposado con ellos. Oráculo de Yahvé.

33. Pues ésta será la alianza que pactaré con la casa de Israel después de aquellos días, oráculo de Yahvé: *Ponaré mi ley en su interior y la escribiré sobre su corazón (Natatí et-toratí bĕ-qirbam; wĕ-'al-libbam ektabenna)*; y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo.

34. Y ya no enseñará más uno a su vecino y uno a su hermano (= unos a otros) diciendo: «Conoced a Yahvé», ya que todos me conocerán, desde el más pequeño hasta el mayor. Oráculo de Yahvé; porque perdonaré su iniquidad y no me recordaré más de su pecado.

La interpretación de este texto puede hacerse desde el punto de vista judío: admitiendo sólo el Antiguo Testamento; o desde el punto de vista cristiano: admitiendo los dos Testamentos e interpretando el Antiguo por el Nuevo. Davies se sitúa en la tesis judía: olvida el Nuevo Testamento, no sólo como fuente inspirada, sino incluso como fuente histórica, y por eso se hace problema del sentido de la perícope alegada, la cual para los cristianos se refiere, sin género de dudas, a la *Nueva Alianza* de Cristo: al *Nuevo Testamento* de Jesús: denominación ésta la más usual y cotidiana de la Ley dada por Cristo y que cabalmente está tomada del paso de Jeremías que estamos comentando. Jeremías habla, en nuestro sentir cristiano, del Nuevo Testamento, de la Nueva Ley, lo que concluímos de la Epístola a los Hebreos, 8,6-13.

El autor de esta Epístola cita—la cita más larga del Antiguo en el Nuevo Testamento—el vaticinio de Jeremías, sus cuatro versículos. A la cita adosa esta exégesis: «pacto nuevo» significa que «ha envejecido el primero» (8,13); el pacto envejecido «está a punto de desaparecer» (8,13); Jesucristo «es mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas» (8,6); si la primera alianza «estuviera exenta de defecto, no habría lugar a una segunda» (8,7).

Luego para los que leemos el Nuevo Testamento, la Profecía de Jeremías *de hecho* tiene el sentido que le da la *Epístola a los Hebreos* (24); ése, no otro, es el sentido que le quiso dar el Profeta

(24) No ignoramos que escrituristas, incluso católicos, admiten la posibilidad

Jeremías. Todos los demás sentidos serán posibles, verisímiles; no reales.

Pero cabe examinar el sentido de la Profecía desde el punto de vista judaico: es, a saber, coartando nuestros medios hermenéuticos a las propias palabras del oráculo y al contexto del Antiguo Testamento. Aun así, cerrados con Davies y los judíos en el círculo del Viejo Testamento, concluiremos que el Profeta promete una *Nueva Ley* distinta de la *Torá mosaica:* conclusión contraria a la de Davies.

Piensa este profesor que en Jeremías 31,31-34 no se dan razones para concluir la abrogación de la *Torá* mosaica. Conclusión negativa. Positivamente dice que hay razones para pensar que el Profeta anuncia para los «últimos días» una *Torá* nueva; nueva sólo en cierto sentido: en cuanto es más interior, más adherida al espíritu; más neumática; no nueva en el sentido de excluir la *Torá* mosaica. En breve, la conclusión de Davies—propuesta, es cierto, con mucho recato y timidez y más como probable que como cierta—es que la Nueva Alianza no mataría la *Torá* mosaica, sino que la metería dentro del corazón del cual saldría espontáneo su cumplimiento (25). Habrá *Nueva Alianza;* en esa *Nueva Alianza,* como en toda alianza de Dios, ha de entrar como elemento una ley (pág. 16); pero la ley en la *Nueva Alianza* será la vieja Ley de Moisés. Lo nuevo, no es *pondré mi ley* (ver. 33), sino *la pondré en su interior; la escribiré sobre su corazón.* No; no se trata de *otra ley* distinta de la de Moisés.

Estas ideas las parapeta Davies tras dos Salmos. En el Salmo 37,31 la frase: *La Ley* (*Torá*) *de su Dios está en su corazón,* significa la ley de Moisés; en el Salmo 40,8, «tu Ley (*Torá*) está dentro de mi corazón» significa también la *Torá* de Moisés. Luego en Jr. 31,33, la cláusula que define la Nueva Alianza: «pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón», se puede referir análogamente a la Ley de Moisés (26).

---

de que en el Nuevo Testamento se citen pasos del Antiguo según el estilo de la exégesis rabínica, dando a la cita un sentido nuevo; pero no es nuestro caso.

(25) Cf. *ob. cit.*, págs. 26 y 28.

(26) L. DENNEFELD en el «Dict. de la Theol. Cath.», t. X (1929), col. 1.453, explica así el vaticinio de la Ley de Moisés:

> «En ce temps quand Juda et Israel seront ramenés dans leurs pays, Jahvé conclura avec eux une nouvelle alliance, XXXI, 31, qui consistera principalement en ce que la loi divine ne sera plus seulement écrite extérieurement sur des tables de pierre, mais dans les coeurs, XXXI, 33, c'est à dire que la volonté de Dieu les dominera complètement; elle fera partie de leur nature et

A lo cual replicamos que, efectivamente, la frase «pondré mi ley en su interior...» (Jr. 31,33), desligada del contexto que le precede y de otros textos mesiánicos del Viejo Testamento que predicen la sustitución de la Ley mosaica, pudiera significar la Ley mosaica como en Sl. 37,31 y 40,8. Mas—y aquí comenzamos nuestra interpretación—A) el texto del oráculo, B) el contexto de la Profecía de Jeremías, y C) un contexto más extrarradio: el de otras Profecías del Viejo Testamento, piden este sentido: *Habrá una ley nueva, distinta de la de la mosaica.*

A) *Argumento basado en la letra del oráculo.*

El Profeta promete para la Edad Mesiánica una *Alianza Nueva* (*bĕrit ḥădašá*).

Ahora bien, la Alianza o *bĕrit* de Dios con los hombres en el Antiguo Testamento es un contrato bilateral oneroso por el que Dios da o se compromete a dar a los hombres un beneficio y éstos, en cambio, se comprometen a observar unas leyes fijadas por Dios (27). Luego, para que haya Alianza Nueva, se necesita o promesa de nuevos beneficios por parte de Dios, o leyes nuevas que obligen a los hombres, o beneficios y obligaciones nuevas.

¿Qué es lo que hará nueva a esa Nueva Alianza de que habla Jeremías?

1) Será nueva porque Dios se compromete a *dar nuevos beneficios:* los de los versículos 33 y 34: pondré mi ley en su interior; la escribiré sobre su corazón (beneficio nuevo): [y seré su Dios y ellos serán mi pueblo (beneficio antiguo)]. Dará un conocimiento más espontáneo y fácil de Dios: perdonará la iniquidad: olvidará el pecado de Israel (beneficio nuevo).

---

ne sera plus une force étrangère à la quelle ils puissent résister par suite de cette influence que la loi divine exercera sur les coeurs; tous, du plus petit au plus grand, auront une parfaite connaissance de Dieu, XXXI, 34.»

Adviértase que el artículo *Messianisme*, del que extractamos la anterior cita, fué puesto en el Indice en 16 de diciembre de 1930. Véase la explicación católica en FRIEDLICH NÖTSCHER, *Das Buch Jeremias*, en «Die Heilige Schrift des Alten Testamentes» (Bonn, 1934), págs. 234-236.

(27) Cf. A. VACCARI, *Theologia Biblica Vet. Testamenti*, I, 2 (pro manuscripto), (Roma, 1944), págs. 34-35. Por lo menos en las Alianzas importantes —como la de Jer. 31,30-33— además de promesas ha de haber obligaciones.

2) Será nueva también porque *cambiará la Ley*, las *obligaciones*. Esto lo dice el Profeta en el v. 32: «La nueva Alianza no será como la alianza pactada con los padres: como la alianza que ellos *quebrantaron*». ¿Cuál de los dos elementos integrantes de la Alianza sinaítica: promesas de Dios, obligaciones de los israelitas, fué quebrantado? Fué quebrantada la Alianza sinaítica, precisamente en la Ley. Luego la Nueva Alianza *no será como la Alianza quebrantada*, es decir, *no será como la Ley de Moisés*.

De otra manera: Dios rechaza el pacto con Israel: el pacto, no sólo su incumplimiento. No lo rechaza en cuanto a las promesas, las cuales confirma («y seré su Dios y ellos serán mi pueblo») e incluso amplía. Luego lo rechaza en cuanto a la Ley mosaica (28). Repudia la Ley por dos razones: una explícita en el vers. 32, porque la quebrantaron; otra más honda, implícita en los versículos 32 y 34, que explica el incumplimiento de la Ley: porque ese incumplimiento de la *Torá* era debido a la imperfección de la Ley: la *Torá* era algo externo, recóndito en el Arca de la Alianza, no en los entresijos del ser; escrita en materiales muertos, no en el corazón; tan imperfecta y complicada, que era difícil de aprender y retener. Los judíos no acaban de atisbar en el oráculo esta razón implícita del repudio de la Ley de Moisés: Alianza nueva *porque la Torá es imperfecta:* lo que enseña la *Epístola a los Hebreos* (8,7-13); Alianza nueva, porque la *Torá* era «vieja» e «imperfecta» (29).

En resumen: la *Alianza Nueva* A) explícitamente o a) excluye en bloque, sin distingos, toda la Alianza mosaica—promesas y obligaciones—y es nueva por todos los costados: totalmente nueva en promesas y obligaciones; b) o excluye por lo menos la alianza *quebrantada*, que es la Ley, y es nueva en cuanto habrá nueva Ley: parcialmente nueva; B) implícitamente excluye la *Torá*, no sólo por quebrantada, sino por fácilmente «quebrantable», por imperfecta.

---

(28) W. Rudolph, *Jeremia*, en «Handbuch zum Altentestament», 12 (Tübingen, 1947), pág. 170, defiende, como Davies, *que en esta Alianza* no cambia el contenido porque se dice *toratí*: «Das bezieht sich nicht auf seinen Inhalt denn der bleibt daselbe (*Toratí*)...». Pero ha de probar Rudolph que esta *Torá de Yahvé* es la Mosaica y no *otra* de Yahvé.

(29) Brindamos este breve comentario a una de las promesas de la Nueva Alianza: «ya no enseñará más uno a su vecino y uno a su hermano, diciendo «conoced a Yahvé», ya que todos me conocerán, desde el más pequeño hasta el mayor». Si permanece la *Torá* mesiánica —613 preceptos— ¿podrá obtener —aún supuesto que la *Torá* esté escrita en los corazones— el conocimiento de Dios que entraña el de tantos y tan menudos preceptos, hasta el niño más pequeño?

Davies y los judíos olvidan que el vaticinio no sólo promete y añade, sino que *desecha* (30) y *quita: desecha, quita* o la Alianza sinaítica en conjunto o una de sus partes: la *Torá*. El versículo 32 es, pues, abolitivo: (Alianza Nueva) «*no como la alianza que pacté con sus padres:* alianza mía que ellos quebrantaron». Concedemos que el versículo 33 «pondré mi ley en su interior y la escribiré sobre su corazón», interpretado según Sl. 37,31 y 40,8 puede significar el internamiento de la *Torá* en nuestro ser espiritual; pero interpretado por versículos menos remotos: por el versículo inmediatamente antecedente, ya no puede incluir la *Torá de Moisés*, la de los padres, la *Torá* quebrantada; habla de una *Torá* que excluye a la de Moisés: de una *Torá* nueva.

Acabamos de contrastar nuestra exégesis católica con exégesis judaica actual. Retirémosnos unos siglos atrás y veamos cómo cristianos y judíos interpretaron el vaticinio de Jeremías.

En la Controversia de Tortosa, sesión 32, Jerónimo arrancó del vaticinio tres argumentos:

Primer argumento de Jerónimo: la nueva Alianza no será semejante a la Antigua:

> «Ecce quam clare patet qualiter Deus aliquando pactum novum erat daturus, quod *non erat simile pacto primo*.»

Segundo argumento de Jerónimo: Alianza o *bĕrit* es lo mismo que *Torá*. Luego, al prometer Jeremías Alianza Nueva, promete *Torá* nueva.

Esta equivalencia de *Bĕrit* y *Torá* no fué ignorada por el judaismo. Jerónimo la tomó de uno de los Midrašim más antiguos que conocemos (31): el Midraš al Exodo que con denominación tardía se llama Mĕkilta:

> «Et declarant rabini in libro Mehelta: *en Bĕrith ella Torá*, quod idem est quod «Pactum nichil aliud est quam lex».

---

(30) Que la Nueva Alianza *excluye* la mosaica lo prueba el *Pugio* (pág. 884) por un texto del Midraš *Sifra*, Lev. 26,10: Comedebis vetus: et vetus a facie novi extrudetis: arrojaréis lo viejo (= la alianza mosaica) ante la Nueva Alianza.

(31) Cf. *Mĕkilta dĕ-Rabbi Ishmael*, ed. crítica de Jacob Z. Lauterbach, 3 volúmenes (Philadelphia, 1933); vol. I, pág. XX: «All these features characteristic of the *Mekilta* stamp it as one of the oldest Midrashim, one which must have originated in tannaitic times».

Como de costumbre, Jerónimo sacó esta cita del *Pugio Fidei*. Merece que copiemos este Midraš no tanto por su valor probativo, sino porque no acabamos de encontrarlo en la edición crítica del Měkilta preparada por Lauterbach. Dice el *Pugio* (32):

> «Quod autem bĕrit, pactum, sit Lex habetur in Mechilta, sive Glossa super Exod. c. 12, v. 3: בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה: in decimo mensis hujus, et sibi accipient vir, vel quilibet, ovem sive pecus. אין ברית אלא תורה שנ' אלה דברי הברית וגו: Non est pactum nisi lex, sicut dictum est Deut. 29, v. 1: Hæc sunt verba fœderis, sive pacti, quod jussit Dominus Moysi percutere cum filiis Israel in terra Moab: præter fœdus, vel pactum, quod percussit cum illis in Oreb. Hucusque Glossa».

Extraño es que este texto no haya sido acogido en la edición crítica de Lauterbach, ya que su autenticidad fué concedida por los rabinos disputantes en Tortosa. Trasladaremos sus palabras, de la sesión 43. Conceden que el texto es auténtico, aunque niegan que la ecuación Alianza = Ley tenga valor general en el Viejo Testamento. Para los rabinos, sólo en algún caso vale dicha sinonimia.

> «Et id quod dicit magister Iheronimus quod hunc pactum vult dicere legem et probat: Nam in quodam libro vocato Mecelta dicit: «Nichil aliud est pactum quam lex».
>
> Respondet judeus quod in Mecelta solum dicitur propter textum illum, qui est Deuteronomio capitulo 17 [2], ubi dicitur: «Ut transeat pactum», quod est super ydolatriam. Et hoc quia is qui est ydolatra totam transgreditur legem. Et ad idem Deuteronomio, 29 [1]: «Hec sunt verba pacti», super quo est dictum verbum; sed non generaliter pro omni loco ubi nominatur pactum, quoniam super Abimelech et Abraam dicitur Genesis, 21 [32]: «Inierunt pactum». Et ibi non sumitur pro lege. Et huic similia sunt in Sacra Scriptura.»

El controversista cristiano en su contrarréplica formulada en la misma sesión 43, no tuvo, pues, que molestarse en probar la autenticidad del Midraš de Měkilta: se la habían concedido. Sólo defendió lo que se le había negado: el valor probativo del Midraš y del vaticinio de Jeremías. Tanto para el Profeta como para el Doctor de la Měkilta, Alianza es sinónimo de Ley. Luego si el Profeta promete Alianza nueva, promete Ley nueva.

---

(32) Cf. *Pugio*, pág. 884.

He aquí sus palabras latinas:

> «Omne quod modo dicitis nichil aliud est quam perfidiare iterum super eo quod iam pluries dixeratis, prophecie applicantes que nullatenus sunt scripta nec nominata, premaxime revocare volentes et offuscare id quod inquit propheta, et doctor vester declarat. Nam ipsemet propheta inquit quod pactum illud novum, quod Deus facturus erat, est quod ipse dabit eis legem. Doctor ad idem declarat quod pactum nichil aliud est quam lex. Et vos, licet videatis hoc totum manifeste, dicitis: «non est lex», vestre vane intencioni majorem quam verbis firmissimis Sacre Scripture fidem cupientes adhiberi. Illud ad quod recurritis, dicentes aliquod pactum fore quod non est lex, sicuti, illud de Abimelech et de Abraham, verum dicitis. Intencio tamen doctoris est quod omne pactum a Deo populo attributum significat legem, quod patet ex probacione facta per eum.»

En estos latines pedestrísimos—como en mala vaina, buena espada—Jerónimo enfunda de nuevo su argumento: Alianza es sinónimo de Ley. No lo es cuando se trata de alianza o pactos entre hombre y hombre. Esto concede a los rabinos: pero lo es cuando se trata de Alianza entre Dios y los hombres. Lamentamos que Ha-Lurquí no hubiese leído a los rabinos el Sl. 78,10:

לא שמרו ברית אלהים ובתורתו מאנו ללכת

«No guardaron la *alianza* de Dios: no quisieron ir en su *Ley*.» Ecuación: Alianza = Ley (33).

Tercer argumento de Jerónimo. En la misma sesión 32. La Alianza nueva ha de consistir en que Dios albergará su Ley en la interioridad del hombre: la escribirá en los corazones (Jr. 31,33). Esto, a juzgar por la historia, no puede cuadrar a la Ley de Moisés: a) tan fuera de la voluntad que constantemente fué quebrantada; b) tan fuera del entendimiento que reinó entre los israelitas ignorancia supina de la Ley de Moisés:

> «Ostendit eis non modicam inter alias differenciam que erat inter hanc legem et veterem, quoniam prima per eosdem frangebatur, ut videmus tempore judicum et regum, quoniam ab

(33) Cf. A. Vaccari, *ob. cit.*, pág. 35: «Inde fit ut voci *berit* in parallelismo poetico identidem respondeat, tanquam synonima, vox hoq, statutum, mos, vel *Torá*, lex».

hora in horam de lege exibant et ydolatrabant. Item temporibus illis, lex et cognicio Dei erat ignota genti communi, ut repperitur tempore regis Josie, cum sacerdos magnus reperit librum legis in templo, quem ipse et alii sacerdotes, et rex Josias, habuerunt pro re nova; intantum quod rex scidit vestimenta sua, videns quod nichil servabant nec sciebant de lege. Et simile huic repperimus fuisse tempore Esdre, cum a captivitate babilonica fuerunt liberati. Quoniam omnia hec docent qualiter erant ignorantes in Dei cognicione et in legis sciencia. Et in lege nova per Messiam data fuit hic totum cppositum, cum nunquam per observatores ejus fuerit amodo derelicta, ut videmus Iheremias hoc asserentem in prophecia, cum dixit: «dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum scribam eam.» Item quoniam observatores Legis Messie tam parvi quam magni, sunt in cognicione Dei bene informati, et in omnibus articulis fidei, ut in hac met prophecia habetur (Jer. 31,34): «omnes enim cognoscent me, a minimo usque ad maximum». Ad oppositum illius, quod in lege veteri esse solebat».

A este argumento, que del triste pasado de la Ley quiere inferir su inevitable futuro, contrapusieron los rabinos una réplica consignada en la sesión 43: «Dabo legem meam in visceribus eorum» predice el remedio de esos pasados quebrantos y olvidos de la *Torá:* Cuando el Mesías, la Ley de Moisés estará escrita en las mentes, por lo cual no se olvidará: por ende no se quebrantará. No habrá ni los olvidos ni las quiebras presentes. Alianza Vieja es Ley de Moisés quebrantada; Alianza Nueva es Ley de Moisés observada: más que nueva, renovada.

La respuesta de Jerónimo no aporta ningún esclarecimiento nuevo.

B) *Argumento basado en todo el contexto de la Profecía de Jeremías.*

Una manera de dilucidar el sentido de un oráculo es contrastarlo con las ideas del autor o del ambiente. Es método muy en boga entre los exégetas modernos influídos de racionalismo: prescinden de la inspiración de Dios y consideran al libro sacro como literatura humana: producto de ideas y sentimientos del autor; reflejo de las ideas del mundo ambiente. Muchos autores cristianos—protestantes—incurren en esta exégesis. Basta citar nombres en la exégesis de nuestro vaticinio: los nombres de Duhm, O. Eissfeldt, A. Bentzen, S. Mowinckel, T. H. Robinson, H. H. Rowley, Volz, Joh. Peder-

sen, Skinner y otros. El mismo Davies da en su trabajo demasiada importancia a este instrumento exegético, que es el ambiente ideológico externo del hagiógrafo o sus mismas ideas y sentimientos.

Dicho método exegético es frecuentemente poco científico: porque inconsidera en el vaticinio—palabra de Dios—el atributo de la espontaneidad—espontaneidad divina—por la que puede trascender y aun contradecir las motivaciones humanas. ¿No hizo Dios profetizar a Balaam exactamente lo contrario de lo que él pretendía? No se ha de buscar en un oráculo las ideas de un hombre, sino las de Dios. El pensamiento del humano y mucho más su afectividad, no suelen durar en un mismo ser. Jeremías, por ejemplo, unas veces execra a sus enemigos: pide a Dios que reúna a los de Anatot «como rebaño destinado a la matanza», que «los consagre para el día de la mortandad» (Jr. 11,20); otras veces paga a sus perseguidores con sentimientos de amor y ruega por el bien de los que le odian (Jr. 15,10). Cambia el hombre muchas veces por esta sencilla razón: porque cambia el tiempo y pasan los años. Empero las ideas de Dios nunca se enfrentan entre sí ni se contradicen; por tanto, será método científico interpretar palabras de Yahvé por las palabras de Yahvé; un vaticinio por otro.

Prevenidos por estas observaciones y arrimando esta doctrina al caso del Profeta Jeremías, decimos que es difícil contrastar el vaticinio de la Alianza Nueva con las ideas y sentimientos del Profeta e incluso con las palabras de otros vaticinios; y esto por las dudas que la crítica suscita a la autenticidad de ciertas partes de la Profecía: las profecías contra las naciones (caps. 46-51), algunas poesías de los capítulos 1-25 y 30-31, etc. El mismo vaticinio de la Nueva Alianza (Jr. 31,31-35) no sería de Jeremías, sino del tiempo de los Macabeos, de creer a B. Duhm y a sus pedísequos Eissfeldt, Bentzen, Mowinckel (34). Davies y una aplastante mayoría de autores lo aceptan como indiscutiblemente auténtico.

---

(34) Cf. *Torah in the Messianic Age...*, págs. 13-14. Cf. Fr. Nötscher, *Das Buch Jeremias*, pág. 236. Respecto a la autenticidad de los capítulos XXX y XXXI de Jeremías, las opiniones están muy divididas: Stade, Smend. N. Schmidt los rechazan por entero. Giesebrecht, Duhm, sólo retienen XXXI, 2-6, 15-20. La mayoría de los exégetas considera auténtica la mayor parte de los capítulos: Graf, Rothstein, Peake, Baudissin, Sellin, Gautier, Driver, Volz. Condamin. Muchos de ellos defienden expresamente el pasaje más importante, Jr. XXXI, 31-34 contra Duhm. Lo más probable [?] es que los dos capítulos fueron compuestos después de 586. Así resume el *status quaestionis* el «Dict. de la Theol. Cathol.», t. X (1929), *Messianisme*, col. 1.453.

Los extractos de la vida de Jeremías son sin discusión, según el P. Augé (35), restos de una vida del Profeta escrita por su discípulo Baruk. No son, pues, de Jeremías.

Las discusiones sobre la autenticidad hacen difícil la cita del Profeta. Recordamos una conversación con el gran conocedor de la poesía hebraica medieval, Prof. Schirmann: de joven asistió un año en Berlín a las explicaciones de Sellin sobre Jeremías. Al cabo de un año, el joven dejó las clases de Sellin, a quien no podía perdonar tanta hipercrítica sobre la autenticidad de los versículos de Jeremías.

La cita de Jeremías, siempre un tanto arriesgada, se hace aún más difícil cuando se trata, como en nuestro caso, de buscar en la vida intelectual y afectiva o en los vaticinios del Profeta «analogías» relativas a la doctrina de la abolición de la Ley de Moisés en la Nueva Alianza. Este argumento de la «analogía» presupone responder afirmativamente a la siguiente discutida demanda: ¿Se oponía el hombre de Dios al Deuteronomio, a la Ley de Moisés?

Davies admite en diversas partes de su libro una cierta tensión—una oposición menor—del Profeta a la Ley externa, no en cuanto Ley ni en cuanto externa, sino en cuanto meramente externa y formalística. T. H. Robinson, H. H. Rowley, Bentzen (pág. 18) y tantos otros descubren en Jeremías una animadversión fuerte contra la Ley de Moisés (36), la cual, impuesta rígidamente a raíz de su hallazgo en el Templo en tiempo de Josías, fué muy pronto Ley incumplida. Davies se suma a los conciliadores Von Rad, Skinner, Peake: Jeremías no fué antideuteronomista: hay mucho de común en Deuteronomio y Jeremías, y esto no es debido a un proceso de «deuteronomización» ejercitado sobre la Profecía de Jeremías—sobre contenido y estilo—como algunos sostienen, sino a una actitud original del Profeta de simpatía o de no antipatía al Código deuteronómico.

¿Cómo conciliar interpretaciones tan antagónicas? Hay textos en el Profeta adversos a la Ley: Jr. 3,16-18; 7,21-28; 7,9-11. Véase Jr. 8,8:

---

(35) *Jeremías*, «Biblia de Montserrat», vol. XIV, año 1950, pág. 27.

(36) Por lo menos hay que ver en Jeremías una preocupación viva por la Religión *interior*. Hasta él, hasta Ezequiel, el Viejo Testamento hace hincapié en las relaciones religiosas y morales del *pueblo* con Dios; ahora y después de destruído el templo de Salomón se da más importancia a la Religión *individual* y ésta *interna*. Cf. Jr. 4,3; 4,4 y 14; 5,23; 9,26; 11,20; 17,9; 24,7. Cf. A. B. DAVIDSON, *The Theology of the Old Testament* (Edinburgh, 7 ed., 1949), págs. 230; 262-64. Cf. JOH. NIKEL, *La Religión de Israel*, en «Christus» (Barcelona, 1929), pág. 825.

«¿Cómo decís: tenemos la sabiduría, la Ley de Yahvé? La convirtieron en mentira las mentirosas plumas de vuestros escribas.»

Jr. 7,4:

«No pongáis vuestra confianza en vanas palabras diciendo: ¡Oh, el templo de Yahvé! ¡Oh, el templo de Yahvé! ¡Este es el templo de Yahvé!»

Hay textos favorables. Por ejemplo, aquel en que Dios se queja de que se haya convertido el Templo en cueva de ladrones (Jr. 7,11):

«¿Veis en esta casa, en que se invoca mi nombre, una cueva de bandidos...? Pues, mirad, también yo la veo así.»

Otro texto defiende el descanso sabático (Jr. 17,21-22):

«Así dice Yahvé: Guardáos, por vuestra vida, de llevar cargas en día de sábado y de introducirlas por las puertas de Jerusalén. No saquéis tampoco cargas de vuestras casas en el día del Sábado, ni hagáis labor alguna; santificad así el día del Sábado, como se lo mandé a vuestros padres.»

Adelantadas todas las precedentes acotaciones, presentamos—por ellas, naturalmente, un poco debilitado—argumento en pro de la Alianza Nueva y de la abolición de la Ley de Moisés, basándonos en la analogía del vaticinio de la Nueva Alianza con el contenido de la Profecía de Jeremías:

La Profecía de Jeremías se opone a la Ley de Moisés, externa y formalista (37).

Luego al prometer una Alianza Nueva, no como la dada a los padres, sino escrita en el corazón e inolvidable, excluye a la Ley de Moisés externa y formalista.

La conclusión es verdadera, pero el antecedente es un tanto incierto si admitimos como auténticas del Profeta todas las perícopes de la Profecía; mas si las partes de la Profecía que manifiestan afición a la Ley (Jr. 7,8-11; 17,19-27; 34,12) las consideramos con la crítica avanzada, como inauténticas de Jeremías, hijas de la deuteronomización del Profeta, entonces el antecedente de nuestra argumenta-

(37) El P. Augé, *ob. cit.*, págs. 16-17, sostiene que el Profeta ni es desfavorable ni favorable al culto externo.

ción sería cierto; es, a saber, que Jeremías recalcitraba contra la Ley, y, por ende, tendría valor la conclusión o «consiguiente».

El valor del antecedente está condicionado a las conclusiones que se acepten en punto a la autenticidad de las diversas partes de la Profecía. Lo acabamos de decir. Añadimos ahora que está también condicionado a la fecha en que inició Jeremías su ministerio profético. Si empezó el año 13 de Josías (año 627), como es opinión tradicional (38), basada en Jr. 1,2; 25,3, el Profeta habría guardado silencio sobre una cuestión religiosa de primerísimo rango: el hallazgo de la Ley o Deuteronomio el año 18 de Josías (622), la consiguiente reforma religiosa nacional, abolición de cultos idolátricos y de toda clase de santuarios. Tal silencio sería inexplicable si no significase displicencia: significaría, al menos, no simpatía del Profeta a la Ley, a la reforma religiosa deuteronomista.

Mas, como este profundo silencio de cosas tan atañentes a la vida religiosa de la nación, aún siendo de no simpatía y de inhibición, es poco explicable, y como el Profeta ignora toda reacción religiosa, que cierto hubo después de la reforma de Josías, puede que el ministerio del profeta de Anatot comenzase bastantes años después (¿614-612?) del hallazgo de la Ley y de la reforma religiosa, en un tiempo en que pueblo y jerarcas de nuevo abandonaron la Ley. Retrasado en tantos años el ministerio de Jeremías, su misterioso silencio no indicaría malquerencia a la Ley externa y no nos ayudaría en nada a sostener aquella premisa discutida: que Jeremías se oponía a la Ley de Moisés.

C) *Argumento basado en otros libros del Antiguo Testamento.*

El autor del libro *La Torá en la Edad Mesiánica...*, recurre a los Salmos 37,31 y 40,8 para apoyar la vigencia de la Ley mosaica en la Edad mesiánica. De aquellos dos pasajes lo más que se puede inferir es una posibilidad: que la expresión «pondré mi Ley en su interior y la escribiré en su corazón» puede —posibilidad sólo— referirse a la Ley de Moisés: que no repugna que la Ley de Moisés se adentre y escriba en los corazones.

Nosotros vamos a recurrir también a otros pasos del Antiguo Testamento, a vaticinios mesiánicos del Viejo Testamento claros y ter

(38) Esta es la cronología que adopta para su bella monografía del Profeta, DOM HUBERT VAN ZELLER, *Jeremias: Man of Tears* (Londres, 1941), pág. 206.

minantes, que prueban —por no poder estar en contradicción con el de Jeremías (31,31-35)— que de hecho la Ley mosaica no vigirá en tiempo del Mesías.

Cesarán los sacrificios, parte importantísima de la Ley:

Mal. 1,10-14:

> 10. «¡Oh, si alguno de vosotros cerrara las puertas para que no encendiérais en vano el fuego en mi altar! No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yahvé Ṣĕbaot: no me son gratas las ofrendas (*minḥá*) (39) venidas de vuestras manos. 11. Desde el Oriente hasta el Occidente es grande mi nombre entre los gentiles (= *goyim*) y en todo lugar se sacrifica, se ofrenda a mi nombre y la oblación sacrificial es pura», etc...

El *Pugio* (40) traduce la última frase por: «et in omni loco est thurificator et appropinquator nomini meo et oblatio munda...».

Jerónimo de Santa Fe, en la primera frase de este vaticinio («Oh, si alguno de vosotros cerrara las puertas»...), ve ya el deseo de que se cierren las puertas del templo y cesen los sacrificios:

> «Ecce qualiter prenunciavit hic propheta... annullare et sacrificia cassare, cum inquit quod clauderent ostia templi, et quod exinde non intendebat hostia, nec sacrificia, nec holocausta recipere de manu eorum» (Ses. 33).

Con Jerónimo opinan los exégetas católicos: oígase uno moderno nada sospechoso de exégesis atávica, L. Dennefeld (41): «Resulta de estos comentos (a Mal. I, 10-14) que los sacrificios mosaicos van a ser reemplazados por otros».

---

(39) El Targum de Jonatan b. 'Uzziel traduce *qorbán*.

(40) *Pugio*, pág. 816.

(41) «Dict. Theol. Cath.», X (1929), art. *Messianisme*, col. 1.490: Acerca de la naturaleza de esta ofrenda universal y pura: «Leur natu e par contre n'est pas exactement indiquée. En effet le premier des deux mots qui l'expriment, minḥá = offrande, designe, comme au v. 10, le sacrifice en general, non pas le sacrifice non sanglant, de sorte que l'autre expression ne signifie pas non plus ici oblation de parfums, mais sacrifice tout court».

Cf. también B. MARIANI, *De sacrificio a Malachia praedicto*, en «Antonianum» (1934), págs. 193 ss., 361 ss., 451 ss. Cf. I. FILOGRASSI, *De Sanctissima Eucharistia*, 4 ed. (Roma, 1947), págs. 241-243. En la página 242: «*Minḥá* sensu profano = donum, munus, tributum; sensu sacro = sacrificium praesertim incruentum legis Mosaicae (et hoc saepissime). Semel adhibetur de sacrificio animantium, quale fuit Abel sacrificium (Gn. 4,4); rarius de sacrificio levitico in genere absque determinatione cruenti

Un argumento de la cesación del sacerdocio aarónico o levítico se encuentra en el Salmo 110, mesiánico para judíos y cristianos, donde se dice (v. 4) del Mesías que es sacerdote según el orden de Melkiṣédeq, aquel sacerdote, rey de Šalem, que hizo a Dios, ante Abraham, una *minḥá* sacrificial de pan y vino (42).

Para los católicos no es difícil ver en Gn. 14,18-20 y Sl. 110,4 el anuncio, para tiempos mesiánicos, de un sacerdocio distinto del levítico (43). Gracias sobre todo a la interpretación de la Epístola a los Hebreos (44).

Confesamos que para los judíos, reclusos voluntarios del Antiguo Testamento, esta interpretación fué más difícil; pero no inaccesible. Nos la conserva un texto del *Bĕrešit Rabba* de R. Mošé ha-Daršán (45), comentario de Gn. 14,18 (46).

> «*Melkiṣédeq, rey de Šalem*: Este es Sem, hijo de Noé. ¿Y qué significan las palabras: «Y ofreció pan y vino»? (47). R. Šĕmuel bar Naḥmán (48) dice: le entregó las *halakot* (rúbricas o disposiciones) del sacerdocio, y sacrificaba a Dios pan y vino, pues que se dice (Gn. 14,18): «y él era sacerdote del Altísimo». *Rey de Šalem*: que el lugar justifica a sus moradores. Otra interpretación (49): «*Ofreció pan*»: éste es el pan de la Proposición; «*y vino*»: esto es, las libaciones. Los Maestros dijeron:

---

vel incruenti (Is. I, 13; 1 Cr. 16,29)». A continuación prueba que *minḥá* en el contexto debe significar oblación sacrificial en general.

Adviértase más abajo que los Rabinos no niegan que se trate de los sacrificios en general.

Cf. Rr. Nötscher, *Zwölf Prophetenbuch oder Kleine Propheten* (Echter-Bibel, Würburg, 1948), *ad loc.*, págs. 177-178. Cf. R. Rábanos, *El Sacrificio Eucarístico profetizado por Malaquías*, «Cultura Bíblica», 48 (1948), págs. 151-154.

(42) Gn. 14,18-20.

(43) Cf. S. Agustín, *De Civitate Dei*, lib. XVI, Cap. 22; *Catecismo Romano*, parte II, c. IV, cuestión 78; Canon de la Misa y sobre todo el Concilio Tridentino: Denz. 938. Véase A. Vaccari, en «Verbum Domini», 1938, págs. 208 ss. y 235 ss.; I Filograssi, *De Sanctissima Eucharistia*, págs. 236-241.

(44) Heb. 5,6.10; 6,20.

(45) Sobre este rabino, cf. nuestro estudio citado: *Acerca de los Midrašim falsificados de R. Martí*, págs. 176-178.

(46) Cf. Controversia de Tortosa, sesión 33; *Pugio*, pág. 840. Cf. Brierre-Narbonne, *Commentaire de la Génèse de R. Moïse le Prédicateur* (París, 1939); texto: págs. 55 y 56; trad. francesa: págs. 54 y 57.

(47) Cf. *Bĕrešit Rabba*, § 43, Gn. 14,18, hasta la palabra «sacerdocio».

(48) *Amora* del s. IV.

(49) Está en el *Bĕrešit Rabba*, § 43, Gn. 14,18.

> El le reveló la Ley, según se dice: Prov. 9,5: Venid, comed mi pan y bebed el vino que he mezclado. Otra interpretación: *Melkişédeq*: éste es de quien dice la Escritura: Sl. 110,4: «Yahvé lo ha jurado y no se arrepentirá: tú eres sacerdote para siempre según el orden de *Melkişédeq*». ¿Quién es éste? Este es el rey justo y salvador: el Rey Mesías, del que se dice (Zac. 9,9): «He aquí que tu rey viene a ti, justo y salvador». Y ¿qué significa: «*ofreció pan y vino*»?: lo que se dice (Sl. 72,16): «El será una torrija (*pissat*) de pan en la tierra. Esto es lo que se dice (Gn. 14,18): «y él era sacerdote del Altísimo.»

El Prof. Davies, al no hacer mención de estos dos vaticinios, manifiesta que no cree que Malaquías anuncie, en el primero, la supresión de los sacrificios, ni que el Salmista anuncie en el segundo un sacerdocio distinto del levítico.

Los rabinos de la Disputa de Tortosa le precedieron en esta doble negación.

Respecto al vaticinio de Malaquías dieron esta interpretación (sesión 44):

> Sus palabras son de reprehensión a los sacerdotes de su tiempo. Sacrificaban animales cojos, ciegos, enfermos, cosa prohibida por la Ley: decían además que el altar de Dios era algo inmundo y poluto por la sangre y sebo (Mal. 1,7). Por eso el Profeta les ruega: «¿Quién hay de vosotros que cierre las puertas...?», etc. Preferiría a los pecados anteriores, el pecado de cerrar el templo. Las palabras: «No tengo en vosotros complacencia, y no aceptaré ofrendas de vuestra mano» (Mal. 1,10), significan que tales sacrificios no eran aceptos a Dios; tampoco sus oraciones. El versículo: «ab ortu solis usque ad occasum turificatum vel sacrificatum est nomen meum», etc..., manifiesta que todos los otros pueblos, distintos del electo, ofrecían sacrificios al «nombre de Dios», aunque pecaban en sus servicios idolátricos (cf. IV Re. 17,41; Dan. 6,26 (14,42); Esd. 6,10). Estos ofrecían «oblaciones limpias» (Mal. I, 11): lo contrario de los sacerdotes reprendidos: «offerentes super altare meum panem immundum» (Mal. 1,7). La admonición siguiente señala la dirección de la reprehensión: los sacerdotes (Mal. 2, 1 y 3): «Y ahora a vosotros sacerdotes va este decreto: sacerdotes, si no oís y no os proponéis dar honor a mi nombre, dice Yahvé Ṣĕbaot yo mandaré sobre vosotros la maldición... y os echaré al rostro la inmundicia, la basura de vuestras solemnidades».

El controversista cristiano, en la misma sesión, corrige a los rabinos esta interpretación certera en algo, incompleta y errónea en su conjunto:

Verdad es que Malaquías reprende a los sacerdotes sus inmoralidades sacrificiales, pero hace más: profetiza el sacrificio santo y limpio del tiempo del Mesías. Le desplacen los antiguos y se complacerá en uno nuevo que predicen las palabras: «desde el orto del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre los gentiles y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura». Este sacrificio puro y universal no se refiere como los rabinos dicen a los sacrificios de los gentiles, ya que ofrecían sus sacrificios a ídolos Alude al sacrificio mesiánico porque al fin de la Profecía —Mal. 3,1—, después de la corrección a los sacerdotes, Dios promete enviar el Ángel de la Alianza, o sea, su Mesías, y un precursor que le prepara la senda.

Se colige de las acertadas respuestas del converso judío que sin salirse de los tres capítulos de Malaquías, pudo el judaísmo inferir la cesación de las leyes sacrificiales en tiempo mesiánico.

Respecto a ver en el sacrificio de Melkişédeq el tipo del sacrificio mesiánico y al Mesías, sacerdote de este orden, no del orden aarónico, los rabinos de Tortosa, negaron la autenticidad del Midraš citado por Jerónimo.

Ponemos a continuación a la vera el texto del *Bĕrešit Rabba* de Mošé ha-Daršán según la cita de Jerónimo y según la versión de los rabinos. Campárese con la traducción que dimos antes que es la del *Pugio*.

Rabinos: sesión 44

Melchisedech: iste locus justificabat suos habitantes. Probatur: Melchisedech quod idem est quod (51) «rex justicie; Adonisedech quod idem est quod dominus justicie». Iherusalem vocatur justicia quia sic est scriptum: «justicia manebit in ea rex Salem». Rabi Isach de Babilonia dicebat quod natus est circumcisus. Panis et vinum: Rabi Samuel dicit: regulas sacerdocii edocuit: panis iste est panis proposicionis

Jerónimo de Sta. Fe: sesión 33

Dicit rabi Samuel, filius Naaman: Iste Melchisedech erat Sem, Filius Noe (50); et illi panis et vinum ostendebat quod Melchisedech docuerat Abraham actus secrificii, qui erat, scilicet, panem et vinum sacrificare; et hoc est quod inquit psalmista. «Iuravit Dominus et non penitebit eum: Tu es sacerdos secundum ordinem Melchisedech». Et quis est ipse? Ipse est rex Messias de quod scriptum est (Zac. 9,9): «Ecce rex tuus ve-

(50) Sobre las diversas identificaciones de Melkişédeq, por los judíos, cf. *The Jewish Encyclopedia*, vol. VIII, pág. 450.

(51) Seguimos aquí el MS. del Escorial, que suele aventajar al gerundense. Este lee: quod «Dominus justicie».

et vinum istud est temperamenta vini. Magistri dicunt: lex sibi revelavit, nam sic Scriptura est: «venite comedite de pane» (Prov. 9,5).

nit tibi justus et salvator ipse». Et quia dixit «proferens panem et vinum» concordat cum psalmista dicente: «Erit firmamentum in terra in summis moncium».

Jerónimo toma del Midraš del *Pugio* los elementos que hacen al caso; particularmente la cita del Salmo 110,4, que hace al Mesías del orden del Melkiṣédeq. Los rabinos omiten cabalmente esta parte que es la que probaría un nuevo sacerdocio y sacrificio en tiempo del Mesías: según ellos, en el Midraš se habla de los sacrificios de pan y vino que se hacían continuamente en el Templo antiguo. Nada de mesiánico; nada de nuevo orden sacerdotal, o nuevo sacrificio.

Jerónimo, al replicar en la misma sesión 44, inculpa a los rabinos que hayan cambiado a su gusto, «*ad votum*» (52), el Midraš; mas con lo que han concedido tiene bastante: si, según R. Šĕmuel, el ofertorio de pan y vino de Melkiṣédeq significa que enseñó a Abraham los actos del sacerdocio, esto no puede referirse a los actos sacrificiales del templo, pues en él los sacrificios auténticos eran sacrificios sangrientos: las diversas *minḥot* u oblaciones de pan y vino, eran un complemento de los sacrificios de animales (53).

Respecto a la autenticidad de la lección del *Pugio*, reproducida con alguna supresión y variantes de orden por Jerónimo, ya se ocupó I. Abrabanel en su *Yĕšu'ot mĕšiḥó*, IV, II, y Liebermann (54) al hacer la crítica de las alegaciones de Abrabanel referentes al *Bĕrešit Rabba* de Mošé ha-Daršán. Traducimos las palabras de Abrabanel citadas en el *Seqi'in*:

> «El converso adujo también otro texto aggádico escribiendo que es del *Bĕrešit Rabba de Mošé ha-Daršán*. Este es: «Melkiṣédeq, rey de Šalem ofreció pan y vino. Este es Sem, hijo de Noé. Y ¿qué quiere decir «ofreció pan y vino?». R. Šĕmuel bar Naḥmán le enseñó las normas del sacerdocio y *sacrificaba pan y vino a Dios*, puesto que se dice en la Escritura que era Sacerdote, etc.». Yo ya te he dicho muchas veces que no

(52) En el *Bĕrešit Rabba*, ed. Theodor, p. 420, se encuentra la lección de los Rabinos.

(53) Cf. A. Médiebelle, *L'Expiation dans l'Ancien et Nouveau Testament*, I, (Roma, 1924), págs. 36-37: «Les oblations (*minḥá*) n'ont elles aussi de valeur que comme complement du sacrifice... Il n'y a de véritable sacrifice que par l'immolation sanglante».

(54) Cf. *Seqi'in*, pág. 57.

> tengo el *Bĕrešit Rabba* de Mošé ha-Daršán y no sé si el converso adujo esta *aggadá* en su verdad. Y ¿qué puedo yo hacer sino aceptarla como la aceptaron los controversistas en sus libros? Ellos replicaron que en el texto no se encontraban las palabras: «y *él sacrificaba pan y vino a Dios*».

A continuación expresa Liebermann su parecer sobre la autenticidad del texto diciendo que es difícil saber si los controversistas judíos pretendían decir que tal lección midrášica no estaba así en el *Bĕrešit Rabba* de Mošé ha-Daršán o que no estaba así en otras fuentes que referían tal *aggadá* (55).

En la edición del *Bĕrešit Rabba* de Theodor-Alberck —como dijimos, no definitiva— (pág. 420), se lee:

> «Ofreció pan y vino: R. Šĕmuel bar Naḥmán: le enseñó las *hălakot* del sacerdocio. Este *pan*: es el pan de la Proposición; y *vino*: las libaciones.»

Otro judío ha terciado en la contienda sobre la autenticidad del discutido Midraš; nos referimos al Prof. de Historia judaica de la Universidad de Jerusalén, I. F. Baer (56), cuyas palabras traducimos del hebreo:

> «En los protocolos verdaderos (de la Controversia de Tortosa) oímos a los controversistas rechazar el texto (del Midraš en cuestión, aducido por el converso) por entero, y con razón, pues sin otra falsificación destacada y manifiesta que esa [la de insertar: et erat sacrificans panem et vinum], el falsificador, R. Martí, supo integrar aquí todo un dogma del cristianismo. Desde el tiempo de Justino Mártir, objetaban cristianos contra judíos que Jesucristo había abolido los sacrificios, y, en su lugar, establecido un sacrificio nuevo, puro, el *sacrificium confessionis*, es decir, el sacrificio de pan y vino, en el que se cumple el vaticinio de Malaquías, 1,10-12. Sacrificio éste, que los cristianos ven prefigurado en la ofrenda de Malkiṣédeq, como se ve en la *Ciudad de Dios*, XVI, 22. Martí, conformándose a esta creencia insertó, en el Midraš, la frase «*et erat sacrificans panem et vinum Deo*» (cuyo sentido es que Melkiṣédeq, tipo de Jesucristo, prefigura con su sacrificio, el Sacrificio de la Nueva Ley), y añadió además desde: «Aliter: Melkiṣédeq, hoc est ac si dixerit Scriptura, quod dictum est Sl. 110,4:

---

(55) Cf. *Sĕqi'in*, pág. 57.

(56) *Séfer Zikkarón* dedicado a Gulak y Klein, *Ha-Midrašim ha-mĕzuyyafim šel R. Martí*, pág. 38.

«Iuravit Dominus et non poenitebit eum: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melkişédeq»: es decir, añadió todo el versículo cuarto del Sl. 110, aplicado por los cristianos a su Mesías; añadió el versículo de Zacarías, 9,9: «Ecce rex tuus venit tibi justus et Salvator», y un comentario al pan y vino eucarístico: Sl. 72,16: et erit firmamentum tritici etc..., versículo éste que se repite como estribillo en todos los Midrašim del cap. XV de la Distinción III del *Pugio*, páginas 837-840.»

Como ve el lector, los rabinos de Tortosa niegan la autenticidad de las frases del Midraš que pueden implicar abolición del sacerdocio aarónico; apoyándose en ello, la negó I. Abrabanel; Liebermann, judío, dice que la negación de los controversistas no se sabe a qué se refiere: si a que no estaba en la obra del Daršán, o en otros libros; Baer, judío, acusa a R. Martín, de quien Jerónimo tomó su Midraš, de falsificador del Midraš (57).

Afortunadamente, no sólo Liebermann ha salido a defender, en general, la honradez científica de las citas del *Pugio*; en el Midraš concreto que examinamos, la ha defendido Aftowitzer. Según el cual, no se puede dudar de la autenticidad del Midraš en cuestión, pues la comparación de Melkişédeq con el Mesías (Sl. 110,4) se encuentra en el tratado *Abot dĕ Rabbi Natán* (58). Nosotros hemos demostrado en otro lado (59) que el *Bĕrešit Rabba* de Mošé ha-Daršán existía y admitieron su existencia los rabinos de Tortosa. Pero aún en el supuesto que el Midraš discutido no fuese auténtico, la prueba bíblica que contiene es válida, que esto, en definitiva, y no el Midraš es lo que interesa. He aquí la prueba:

1) Melkişédeq era rey y sacerdote; sacerdote que ofreció pan y vino (Gn. 14,18).

2) El Mesías es sacerdote según el orden de Melkişédeq (Sl. 110,4); es decir, rey y sacerdote a la vez: sacerdote directamente consagrado por Dios, no por Moisés.

---

(57) Baer nos descubre en *Pugio*, pág. 551, una adición también relativa al ofertorio de Melkişédeq, en el *Midraš Tĕhillim*, 37: «Qui eo quod obtulit sacrificium vocatus est Sacerdoos Dei Altissimi». Pero creemos que esta adición no se debiera ni siquiera achacar a R. Martí porque en el mismo texto hebreo del Midraš, del *Pugio*, se pone entre paréntesis, como queriendo advertir que se trata de pura explicación.

(58) Cf. M. G. W. J., 1926, pág. 113.

(59) Cf. *Acerca de los Midrašim falsificados de R. Martí*, págs. 165-196.

3) Luego en tiempo del Mesías, habrá un sacerdocio distinto del levítico, ya que estos sacerdotes no eran reyes, y recibían el sacerdocio mosaico. Para que este argumento sea válido se necesita probar que en el Sl. 110,4, el «tu es sacerdos secundum ordinem Melkişédeq», se refiere al Mesías y no al rey Ezequías como quisieron algunos judíos (60), o a Abraham como traduce el Targum. Ahora bien, que todo el Salmo 110 sea mesiánico es evidente para los cristianos. Basta leer en el Nuevo Testamento las muchas veces que en sentido mesiánico es aducido: Mat. 22,43-45; Luc. 20,42; Mat. 26,64; Hechos 2.34; Ef. 1,20; Col. 3,1; Heb. 1,13; Heb. 5.6-10; 6,20; 7,17-22, etc.

¿Creyeron los judíos en la mesianidad de este Salmo? Ya hemos visto que, desde que aparecieron las controversias entre judíos y cristianos aplicaron el Salmo a diversos personajes; mas a nosotros nos parece acertada la opinión del P. J. Knabenbauer (61): «*Judeos quoque olim id idem* (que es Salmo mesiánico) *sensisse, ex eo concludi potest, quod Christus et apostoli, Judaeos docentes, hoc ab iis sciri et admitti supponunt neque iis contradicitur*». Lo cual quiere decir que no sólo los cristianos —ayudados por la exégesis neotestamentaria del Sl. 110,4—, sino también los judíos pudieron ver en el Gn. 14,18 comparado con Sl. 110,4 el anuncio de otro sacerdocio distinto del levítico para los días del Mesías (62), y por tanto, de otro sacerdocio, y por tanto de otra Ley.

Conclusión: Mirando el texto del vaticinio de la Nueva Alianza (Jr. 31,31-35), examinando el contexto de la Profecía de Jeremías, e investigando lo que otros dos vaticinios dicen respecto al Mesías y edad mesiánica —Malaquías, 1-1 y Gn. 14,18 completado con Sl. 110,4—, podemos concluir lo que pretendíamos: que el vaticinio de Jeremías se ha de entender así: «*pondré mi Ley* (= una Nueva Ley que daré) *en su interior y la escribiré en su corazón*».

---

(60) Cf. JUSTINO, *Dialog. cum Triphone*, núm. 83.

(61) J. KNABENBAUER, *Commentarii in Psalmos*, 2 ed. (París, 1930), pág. 392, en «Cursus Scripturae Sacrae».

(62) El que, prescindiendo del Nuevo Testamento, pudiesen ver los judíos, en las palabras de Gn. 14,18 «ofreció pan y vino» combinadas con Sl. 110,4, al anuncio del Sacrificio mesiánico de *pan y vino*, era cosa difícil, pero no imposible, como lo prueba el Midraš antes discutido, si es auténtico.

2.—*El Siervo de Yahvé* (63) *y la Torá de Moisés.*

Antes de exponer nuestro pensamiento respecto al Siervo de Yahvé y la *Torá*, resumamos brevemente la posición del libro de Davies. El breve estudio que dedica a la cuestión (64) responde dos preguntas. Primera: ¿El Siervo de Yahvé es el Mesías? Segunda: Supuesto que lo sea, ¿implantará la *Torá* de Moisés?

¿El Siervo de Yahvé es Mesías?—A la primera pregunta, Davies satisface con respuestas ajenas, prudentemente celando la propia. Según North, es imposible probar que originariamente el Siervo de Yahvé era considerado como Mesías, pero desde el Cristianismo nunca ha cesado la corriente de interpretaciones mesiánicas. North, en su obra sobre el Siervo Paciente del Deutero Isaías, nos cansa con una interminable lista de nombres defensores de la interpretación mesiánica. Incluso la nueva escuela de biblistas escandinavos: I. Engnell, H. S. Nyberg, A. Bentzen, acepta tal interpretación. Bentzen identifica al Siervo de Yahvé con el Mesías, con el Nuevo Moisés, con el Hijo del Hombre de Ezequiel: serían restos —la audacia mitológica es grande— de un antiguo rito cósmico esparcido en la antigüedad por todo el Oriente. «*There is* —concluye Davies— *impressive support for the Messianic interpretation of the Servant, but there are also other interpretations with massive support*» (pág. 30). ¿Antes del Cristianismo, se identificó al Siervo de Yahvé con el Mesías? Según W. Manson, antes de Cristo se relacionó estrechamente al *Siervo de Yahvé* —si es que no se llegó incluso a la identificación— con el *Filius Hominis* y con el *Mesías*. Black y J. Jeremías son del mismo parecer. Rowley se opone decididamente a la identificación precristiana. Davies: la interpretación mesiánica del Siervo de Yahvé muy probablemente fué dada por Cristo y ciertamente por su Iglesia.

En estos términos se ha entendido el Prof. Davies con la pregunta: ¿Es Mesías el Siervo de Yahvé?

En torno a su respuesta vamos a girar unas observaciones. Nosotros no nos contentaríamos con decir que muchos autores («an impressive support») defienden la ecuación Siervo de Yahvé = Mesías,

---

(63) Cf. sobre este fertilísimo tema una buena bibliografía en K. Elliger, *Deuterojesaja*, BWAT, (Sttutgart, 1933), págs. X-XI; J. S. van der Ploeg, O. P., *Les Chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie du Livre d'Isaïe* (Chap. 40-55), (París, 1936), págs. XIV-XX; Sidney Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*. «The Schweich Lectures of the British Academy», 1940, (Londres, 1944), págs. 79-85.

(64) *Torah in messianic Age...*, págs. 29-34.

y que otro gran grupo («massive support») esquiva tal identificación. El número de autoridades en ninguna cuestión pesa mucho; pesa la calidad; particularmente en esta cuestión el número es de muy escasa significación, porque todos los racionalistas —y han sido legión— al negar la inspiración profética necesariamente buscan en la historia o en el mito la identificación del Siervo de Yahvé (65). Los autores judíos, naturalmente, viendo la unanimidad de los católicos y la mayoría de los protestantes interpretar el Siervo de Yahvé del Mesías cristiano, han de sentir aversión a esta identificación o achacarla a influjo del Cristianismo (66).

Pero, si es de poca significación conceptual, la sustracción del carácter mesiánico al poema del Siervo de Yahvé (Is. 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) (67) en los que no admiten la Profecía o a Cristo como Mesías, es significativo que todos los cristianos hasta el s. XVIII, hasta el criticismo bíblico, y desde entonces, todos los católicos y la mayoría de los Protestantes, hayan aceptado el vaticinio como mesiánico. ¿De dónde esta unanimidad?

Como Davies, los autores judíos y cristianos empalman el mesianismo del Siervo de Yahvé con el Nuevo Testamento, con Cristo, con los cristianos. S. Mateo hace de Cristo el Siervo de Yahvé aplicándole el primer fragmento del Poema: Is. 42,1-4 (68).

---

(65) Véase el reciente estudio de CURT LINDHAGEN, *The Servant Motif in the Old Testament: A Preliminary Study to the «Ebed Yahweh Problem» in Deutero-Isaiah*, págs. 82-287.

(66) Véase una breve historia de las interpretaciones de judíos y protestantes en J. S. VAN PLOEG, *Les Chants du Serviteur de Yahvé*, págs. 2-6. Más extenso: FELDMANN, *Der Knecht Gottes in Isaias*, cap. 40-55; Friburgo i. B., 1907; VOLZ, P., *Jesaia II*, («Kommentar zum A. T.», Band IX), Leipzig, 1932, y SIDNEY SMITH, *Isaiah chapters XL-LV*, págs. 1-23. Véase también J. SCHELHAAS HZN, *De Lijdende Knecht des Heeren* (Groningen, 1933), sobre todo págs. 132-166; J FISCHER, *Das Buch Isaias*, (Biblia de Bonn, 1939), II, págs. 10-21.

(67) J. S. VAN DER PLOEG, *Les chants du Serviteur...*, pág. 1, señala la imprecisión del final de los diversos cantos, de donde arranca que difieran los autores en señalar el versículo final de los Cuatro Poemas; Cf. JOH. FISCHER, *Das Buch Isaias*, II, págs. 8-10.

(68) Mat. 12,15-21: Jesús, teniendo noticia de esto, se alejó de allí. Muchos le siguieron y los curaba a todos, encargándoles que no le descubrieran; para que se cumpliera el anuncio del Profeta Isaías que dice: «He aquí mi Siervo, a quien elegí: mi Amado en quien mi alma se complace, etc.». Is. 42,1-4.

En Lucas 22,37, Cristo mismo se aplica a Sí un verso del Poema del Siervo de Yahvé (69).

Para el que lee la Pasión de Cristo, y textos de los Evangelios (70), Hechos de los Apóstoles (8,27-35), Epístolas (Cf. I. Pet. 2,21-25) es natural tentación explicar el mesianismo del Siervo de Yahvé *exclusivamente* por influjo del Nuevo Testamento. Ciertamente que la «unanimidad» de Santos Padres y antiguos escritores eclesiásticos (71) respecto a esta interpretación se debe al apoyo evangélico; mas la interpretación mesiánica en sí, ¿cabe apoyarla en el mismo Antiguo Testamento, como defiende W. Manson? (72). En otros términos, los judíos que sólo admiten el Antiguo Testamento, ¿pudieron ver en el Siervo de Yahvé al Mesías?

A esto hemos de responder que objetivamente, leyendo sin proconceptos el poema del Siervo de Yahvé y comparando sus ideas con las ideas mesiánicas de Isaías, sobre todo con el capítulo XI, se llega con facilidad a la identificación de Mesías y Siervo de Yahvé (73).

Esta identificación fué fácil respecto al Siervo de Yahvé glorioso, triunfante; pero fué menos fácil respecto al Siervo de Yahvé atormentado, doloroso, muerto. De ahí que el Targum de Jonatán ben 'Uzziel, que aunque redactado por el s. IV d. C. (74), reproduce exégesis de la Sinagoga mucho más antigua, llame al Siervo de Yahvé Mesías (Is. 52,13), pero le aplique sólo lo que en el poema hay de glorioso, adjudicando al pueblo de Israel (75) a los gentiles (76), o

---

(69) «Porque os digo que ha de cumplirse en Mí esta escritura: Fuí contado entre los malhechores» (Is. 53,12).

(70) Cf. Is. 42,1 en Mat. 3,17; 17 ss.; Is. 49,1 en Lucas 1,31; ᵀs. 49,4 en Joh. 17,4 y Mat. 23,37; Is. 50,4 en Joh. 8,26; Is. 50,6 en Luc. 18 31.33; Joh. 12,37-38; Mat. 8,17, etc.

(71) Cf. B. Leeming, S. I., *Adnotationes de Verbo Incarnato* (Pro Manuscripto), Roma, 1936, págs. 434-40: Se citan unos cincuenta escritores de la primitiva Iglesia que sustentan la interpretación mesiánica del Siervo de Yahvé.

(72) *The teaching of Jesus*, 1935, págs. 230-231: distingue dos concepciones en el tiempo de la composición del Poema del Siervo: la concepción de que Israel se salvará por el sacrificio, idea que toma cuerpo en el Siervo de Yahvé y en el Hijo del Hombre, y la concepción de Israel restaurado propia de los fariseos.

(73) Cf. A. Médiebelle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, vol. I, págs. 270-71.

(74) Cf. J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah* (Oxford, 1949), pág. VII; cf. Pinkhos Churgin, *Targum Jonathan to the Prophets*, (New Haven, 1927), págs. 37-38.

(75) Cf: Targum a Is. 52,14; 53,3.5.6.8.10.11.

(76) *Ibid.*, 53,3.7.8.

al Templo (Is. 53,5), las ignominias y sufrimientos (77). Al Mesías sólo aplica una frase no placentera: Is. 53,3: «Ciertamente será despreciado». Cristo crucificado —dijo certeramente S. Pablo (78)— es escándalo para los judíos». En los Evangelios se ve la poca permeabilidad, hasta de los sencillos (79), los Apóstoles, para la idea de un Jesús paciente. Pero, aunque la exégesis «dominante» que era la farisaica, la que puso su sello ideológico en la literatura rabínica conservada, fuese de Mesías triunfante y rechazase al Mesías paciente, cabe preguntar si en el judaísmo, no había antes de Cristo, cuando Cristo e inmediatamente después, un pensamiento minoritario acogedor del Mesías triunfante y paciente: del Siervo de Yahvé por entero.

El P. L. de Grandmaison (80) no cree en ese pensamiento minoritario, pues habla del «silencio general del judaísmo antiguo respecto al Mesías paciente». Ampara su aserto tras la autoridad de A. Bertholet, W. Bousset, J. Weiss, M. Buttenwieser, G. H. Dix, Lagrange, R. H. Charles, G. Dalmann, J. Klausner, L. Strack-P. Billerbeck.

Lo que comúnmente se acepta es que sólo tardíamente acogió el rabinismo la idea del Mesía paciente.

A nuestra pregunta, dicha idea ¿tuvo entronque judío o cristiano?, se dan tres respuestas: primera, común y resoluta: la idea es de origen cristiano; impacto del Cristianismo en la mentalidad judaica. Segunda: la de Brierre-Narbonne, muy influída, sin duda, por la mentalidad ambiente y sobre todo por el trabajo de Dalmann (81). B. Narbonne constata que hasta después de la muerte de Cristo las fuentes judías extra-bíblicas nada dicen del Mesías doloroso, pero (82) ve en los textos bíblicos del Viejo Testamento fundamento suficien-

(77) Cf. BRIERRE-NARBONNE, *Le Messie Souffrant dans la Litterature Rabbinique*, (París, 1940), pág. 101; cf. A. MÉDIEBELLE, *ob. cit.*, págs. 272-273.

(78) I. Cor. 1,23.

(79) A decir verdad, el que los simples repugnasen a la idea de Cristo paciente, no prueba más que su exégesis escrituraria era la oficial, la que enseñaban los fariseos. Mas no prueba que los píos y letrados no tuviesen otra idea más conforme con las Profecías.

(80) *Jesus Christ*, (París, 1929), vol. II, pág. 259. Véase todo el capítulo VII (págs. 269-282): *Le Messie souffrant*, de la obra del P. MÉDIEBELLE: va a probar en él que *la douleur et surtout le martyre sont absents du programme que l'opinion juive traçait par avance au Messie* (pág. 269).

(81) G. H. DALMANN, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge in ersten nachchristlichen Jahrtausend* (Berlín, 1888).

(82) Cf. *Le Messie Souffrant*, págs. 94-95.

te para la interpretación del Mesías paciente. En vista de esto opta por una respuesta tibia, por seguir la corriente:

> «On peut donc concéder que la controverse entre juifs et chrétiens, dont l'on trouve echos jusque dans le Talmud, a pu influencer les Rabbins et les incliner à accepter un Messie souffrant et mourant à la manière de Judas Macchabée ou de Rabbi Aqiba» (83).

A nosotros nos parece buena una tercera respuesta: hubo un grupo de píos e ilustrados israelitas a quienes prejuicios nacionalistas no les impidieron ver una cosa bastante clara en el Viejo Testamento: que el Siervo de Yahvé es el Mesías: Mesías glorioso y paciente a la vez. De estos píos era el anciano Simeón, cuya idea mesiánica era ciertamente dolorosa, pues dijo a María, refiriéndose al Niño Presentado en el Templo: «Que estaba puesto para ruina y resurrección de muchos en Israel y en signo de contradicción» (Is. 8, 14), y refiriéndose a la Madre: «que su alma sería traspasada por una espada» (de dolor). (Luc. 2,34-35). ¿Qué espada es ésta sino el dolor agudo del Hijo? (84). Cierto que los coopinantes de Simeón no serían muchos en su tiempo, pues el fariseísmo con su típica idea del Mesías triunfante era fuerte, celoso y lo arrollaba todo. Mas no siempre como entonces ni en todas partes los fariseos avasallaron la exégesis espontánea del Viejo Testamento. Siglos atrás en Alejandría los judíos autores del Targum griego, es decir, la LXX, reproducen fielmente el pensamiento de Isaías sobre el Siervo de Yahvé paciente (85).

Naturalmente, la literatura apocalíptica judía nacida en tiempos de humillación nacional, mirando a alentar esperanzas de restauración, no había de ser acogedora de un Mesías paciente. El resto de literatura que se ha conservado es literatura, en casi su totalidad, de impronta farisaica. No es extraño, pues, el silencio oficial y literario sobre el Mesías paciente, máxime en los tiempos en que interesaba el judaísmo oficial un Mesías triunfante y los cristianos presentaban un Mesías paciente.

---

(83) Cf. *Le Messie Souffrant*, pág. 110.

(84) Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. Test.*, II, pág. 140. No creen que se refiera a la muerte del Mesías, pero sí a sus dolores.

(85) Sólo hay variantes en Is. 52,14; 53,10.11. Sin embargo Is. 42,1-4 lo aplica a Israel. Véase KARL FRIEDLICH EULER, *Die Verkundigung vom Leidenden Gottesknecht, aus Jes. 53 in der Griechischen Bibel*, BWAT (Stuttgart, 1934), 122-143.

No es extraño el silencio; pero sí la ceguera universal respecto a una idea de tan buena apoyatura bíblica—Isaías 53,4-12 (86); Zacarías 9,9; 12,10-12; Salmos 22; 69,6-8 y 89,52—y que desde el s. III d. JC. aparece en la literatura rabínica siempre en conexión con textos del Antiguo Testamento (87) y que Dios por sus Profetas reveló tantas veces—por lo menos cinco—y en Isaías y Sl. 22 tan exten-

---

(86) Acerca de si el poema del Siervo de Yahvé es o no mesiánico para los judíos nos da noticias la controversia de Tortosa, sesión 29. Jerónimo de Santa Fe intentó probar con Is. 52,13 («Ecce intelliget servus meus, exaltabitur, et elevabitur et sublimis erit valde») que el Mesías es superior a Moisés, a los ángeles, que es Dios. Con este motivo añade acerca de la Profecía del Siervo de Yahvé: «Hec autem prophecia, *secundum communem opinionem omnium hebraystarum* (en la sesión 41: hebreorum) *antiquorum et modernorum*, loquitur de Messia. Traslacio enim caldaica dicit: «Ecce prosperabitur servus meus Messias». Acto seguido confirma con la autoridad de Raši, el exégeta clásico del judaísmo, que los rabinos entienden la Profecía, del Siervo de Yahvé, del Mesías paciente: «Nostri rabini —palabras de Raši— declarant atque intelligunt hanc propheciam super Messia, quoniam ipsi dicunt quod Messias erat passionandus et erat passurus, ut dicitur in capitulo sequenti: «Vere languores nostros ipse portavit...». Cf. *Tanhuma*, a Gn. 27,30; *Bĕrešit R.* de R. Mošé ha-Daršán (contemporáneo de Raši) a Gn. 28,10, en BR.-NARBONNE, 70-71.

Replicaron los rabinos en la sesión 41 negando que *todos* los exégetas judíos entendiesen el Poema del Siervo, del Mesías: «Respondet judeus quod non omnes glosatores declarant eam (propheciam) super Messia, ymo multi declarant super populo Israel, qui vocatur «servus meus», quemadmodum inquit textus Isaye, 44, [2]: «ne timeas, servi mi, Yacob». Item in illo capitulo rememoratur istud (Is. 41,9): Yacob et Israel «servus meus es tu». Et adhuc secundum oppinionem illorum qui declarant eam de Messia, quia dicit: «et erit alcior angelis», non sequitur quod sit Deus, cum sit modus», etc.... A continuación explican los rabinos la Profecía *aplicándola al Mesías*; si bien dando al texto referido un sentido distinto del que deducía el converso.

En la misma sesión 41 respondió Jerónimo a la anterior réplica judaica: «Ad id autem quod judeus respondet, quod non omnes glosatores declarant illud super Messia etc.... Dico quod *antiqui* in Talmut et Yonathan, qui fecit translacionem caldaycam, qui fuit ante Christi adventum, *mnes* declarant dictam propheciam de Messia. Et de modernis, Rabi Salomon [=Raši, s. XI], qui est principalis et *nomine rabinorum talmudistarum* declarat eam de Messia. Et quod aliqui deinde supervenientes dicant oppositum, angustia compellit eos id dicere et facere.»

Como se ve, Ha-Lurquí confirma la veneranda antigüedad de la tradición judaica respecto de la mesianidad del poema del Siervo; pero no soluciona la dificultad puesta por los judíos: que el Siervo, según algunos textos de la Profecía, es el pueblo de Israel. La solución es que tales textos no petenecen al Poema, el cual, como se sabe, está repartido en diversos retazos, en diversos capítulos.

(87) Véase el estudio particularizado de los textos talmúdicos y midrášicos en la obra citada de BRIERRE-NARBONNE, *ob. cit.*, págs. 1-134; los textos originales, págs. 141-180.

samente. Extraño sería que el judaísmo *en masa*, por espacio de varios siglos, hubiera estado ciego o cegado por la pasión y que no hubiera existido el grupo de «puros» con suficiente capacidad para entender lo que Dios quiso cierta, varia y extensamente revelarles.

Esto sería achacar a Dios que hablaba para que no le entendiesen, no ya los soberbios, sino los humildes «a los cuales fué dado conocer la palabra de Dios» (88).

Por todo lo cual, nosotros preferimos suponer que el fariseísmo hizo desaparecer la idea existente de un Mesías paciente; sólo cuando perdió su control ideológico universal, rebrotaron las ideas del Mesías paciente. Davies (89) sospecha que la «censura» farisaica fuera causa de que la idea minoritaria de una Nueva *Torá* en tiempos mesiánicos probablemente existente en el antiguo judaísmo, no haya dejado trazas de su existencia en la literatura antigua judaica; por la misma razón—dice—se podría explicar el que la idea de la Nueva Alianza o Testamento, tan cara el viejo judaísmo (90), no tenga apenas presencia en la literatura rabínica (91).

A nosotros nos parece que cabe suponer una represión semejante, quizá más dura, de la idea del Mesías paciente, la cual brota tan espontánea de las perícopes mentadas del Antiguo Testamento, que hasta los judíos, aun a sabiendas que tal exégesis favorecía al Mesías cristiano, se vieron obligados a aceptarla.

Con esto cancelamos nuestra respuesta a la primera pregunta: el Siervo de Yahvé, ¿es el Mesías? Hemos dicho que sí con casi todos los autores cristianos y que el Siervo de Yahvé triunfante fué tenido por Mesías por el judaísmo oficial, por lo menos desde tiempos tan remotos como el targum aramaico; y el Siervo de Yahvé

---

(88) Por otra parte, la doctrina del Justo que sufre y expía, ya sus pecados, ya los ajenos, era común en el judaísmo antecristiano. Cf. J. Hans Korn, πειρασμός, *Die Versuchung der Gläubiger in der Griechischen Bibel*, en BWAT, (Stuttgart, 1937), 88 págs.; cf. también A. Médiebelle, *ob. cit.*, c. VI, págs. 251-269.

(89) *Ob. cit.*, págs. 87-89. Cf. págs. 53: «The possibility is always to be reckoned with that many emphases or tendencies in Judaism in the first century are not represented in our sources». «It may be that much material in the tradition about the nature and role of Torah in the Messianic Age has been either ignored or deliberately suppressed or modified».

(90) Entre los mss. descubiertos recientemente junto al Mar Muerto se habla de la Secta de la «Nueva Alianza» en el *Coment. a Habaquq*. Cf. nuestro estudio *Los Manuscritos hebraicos descubiertos en 'Ayn Faŝḥa*, «Razón y Fe», tomo 145, núm. 651, (Abril 1952), págs. 405-12.

(91) *Ob. cit.*, págs. 89-90.

triunfante y paciente fué tenido por Mesías, a pesar del Cristianismo, por ciertos sectores judíos a partir del s. III d. JC., y por ciertos núcleos selectos del pensamiento judío desde tiempos anteriores al Cristianismo y, por tanto, bajo el influjo exclusivo del Viejo Testamento.

Y ahora pasamos a proponer la segunda cuestión: Supuesto que el Siervo de Yahvé sea Mesías, ¿enseñará la *Torá* de Moisés?

Respuesta de Davies:

> Varios autores han visto en el Siervo de Yahvé un Maestro de la *Torá*, basándose sobre todo en el primer poemita del Siervo de Yahvé: Is. 42,1-4. El primero que en Is. 42,2 [El anunciará juicio (*mišpaṭ*) a las naciones] tradujo la palabra *mišpaṭ* por el *conjunto de la Ley de Moisés*, fué Duhm. *Mišpaṭ* significa las *ordenanzas* prácticas de la Religión de Yahvé (Skinner); las ordenanzas ceremoniales y morales (Wade); sólo las morales (T. K. Cheyne). Bertholet, como Duhm, cree que el Siervo de Yahvé enseñará la *Torá* de Moisés. Para North el Siervo de Yahvé de Is. 42,2 es predicador de *Torá*; luego Profeta; pero predicador autoritativo, o sea, rey. Östborn ve en Siervo de Yahvé, un Rey que *da una Torá* (Davies: esto es exagerar; basta decir que mantiene la *Torá* mosaica). Marcus: el *'Ebed Yahvé* dará a las naciones *mišpaṭ*, justicia; es decir, logrará la supresión de la inmoralidad e idolatría. I. Engnell: *'Ebed* es un título real. En Is. 42,1 se completa el resto de la heráldica de este Rey: «levantado», «escogido», «querido»... En Is. 42,2 se dice que este Rey da su propia *Torá* o *mišpaṭ*, es decir, se descarga de su función judicial. Para A. Bentzen, el *'Ebed* es un profeta contemporáneo del Deutero Isaías, quizá el mismo Deutero Isaías.
>
> Conclusión de Davies (92): «la mejor conclusión parece ser que el Siervo es, a la vez, rey y profeta: la función central del Siervo, sea colectivo, o individual, Mesías o no, es impartir *mišpaṭ* y *Torá*.

Nuestra respuesta es que en Is. 42 1-4 no hay asomo de refencia a la Ley de Moisés o *Torá*. He aquí el texto en que se quiere basar tal referencia:

> Is. 42. 1: He aquí a mi Siervo, a quien sostengo: mi escogido en quien mi alma se complace. He puesto mi espíritu sobre

(92) *Ob. cit.*, págs. 33-34.

> El y El dará a conocer juicio a las naciones משפט לגוים יוציא 2: No gritará, y no levantará la voz y no hará oir fuera su voz 3: Caña cascada no quebrará; y mecha humeante no apagará; fielmente dará juicio=לאמת יוציא משפט; no se cansará ni desmayará, hasta que haya establecido juicio (*mišpaṭ*) en la tierra y por su doctrina las islas ansían.

Vamos a suponer (93) que *mišpaṭ* signifique Ley; ¿con qué derecho se supone que esta Ley es la de Moisés?. El texto (Is. 42, 2) dice: (El Siervo de Yahvé dará Ley, *mišpaṭ*; no *la* Ley, *ha-mišpaṭ:* dará *una* Ley, la de Moisés, u otra. Las tres veces que en el texto sale la palabra *mišpaṭ* (Is. 42, 2, 3, 4), falta el artículo determinado.

Seguimos suponiendo que *mišpaṭ* significa Ley; pues bien, en el vaticinio que estudiamos, no puede significar la Ley de Moisés, por estas razones: el texto del Ms. Isaías I encontrado recientemente en la cueva de ʿAyn Fašḥa (94) lee en Is. 42, 2 —cabalmente el versículo de que se arguye— משפטו en vez de משפט de nuestro Texto masorético. Aunque la transcripción hebrea de los editores de Isaías I lea משפטי, nos parece clarísima en el original la lectura משפטו. Si se lee *mišpaṭí*, el verso 2 significaría: (El Siervo de Yahvé) «dará *mi* Ley (está hablando Dios) a las naciones». Si se lee como se ha de leer *mišpaṭó*, el verso significa: (El Siervo de Yahvé) «dará *su* Ley (la Ley de El, del Siervo de Yahvé) a las naciones».

En la primera lectura (equivocada) se trataría de la Ley de Dios, que naturalmente tanto puede ser la noáquica, como la mosaica, como la que diese el Mesías. En la segunda lectura, se profetizaría de una Ley del Siervo de Yahvé, al que estamos suponiendo —con Davies— Mesías: se trataría pues, de la Ley del propio Mesías.

Además, si en el versículo 2, משפט יוציא significa *Ley*, también entraña este sentido en el versículo 3: לאמת יוציא משפט, pues se emplea

---

(93) J. S. VAN DER PLOEG, *ob. cit.*, pág. 7, traduce Is. 42,1: «Il fera connaitre aux nations la Religion»; 3: «Il rependra fidelement *la Religion*»; 4: «jusqu'à ce qu'il ait établi sur terre *la Religion*: Les iles attendent sa doctrine». SCHELHAAS, *ob. cit.*, pág. 48: Is. 42,1: «het *recht* zal hij den natiënuitdragen». JOH. FISCHER. *Das Buch Isaías*, II parte (caps. 40-66), pág. 50: Is. 42,1: «*Recht* wird er bringen den Volkern». Volz y Kolt traducen *mišpat* por «*Wahrheit*». Véase toda la nota a Is. 42,1-7. KISSANE, *The Book of Isaiah*, vol. II (Dublin, 1943), pág. 26: Is. 42,1: «He shall bring forth *right* to the nations». Cf. *ibid.*, págs. 35-36.

(94) Cf. *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, edit. por MILLAR BORROWS, (New Haven, 1950), Plate XXXV.

la misma expresión; y, por consiguiente, el vocablo *mišpaṭ* del versículo siguiente también ostentará significado de Ley, y por lo mismo תורתו del mismo versículo 4 (95), dado contexto legal tan abundante, pudiendo significa Ley, o instrucción, debe aquí significar Ley, es decir, *su* Ley, pues se dice תורתו. Luego, caso de traducir *mišpaṭ* por Ley, el versículo 2 siguiendo el antiquísimo texto de ʿAyn Fašḥa y mirando el contexto (תורתו) significa «(El Siervo de Yahvé) dará *su* Ley a las naciones».

Notamos además en Isaías I de ʿAyn Fašḥa que en el versículo 4, en vez de תורתו del texto Masorético, que pudiera en abstracto traducirse por «su doctrina» y en el contexto significaría «su Ley», se lee תורתיו: *toratau, sus leyes, sus doctrinas,* significado que excluye también la Ley de Moisés.

Todo esto es la suposición de que משפט signifique *Ley,* suposición difícil de admitir (96). A nadie hasta Duhm se le había ocurrido traducir מִשְׁפָּט por Ley de Moisés. La LXX (97) traduce las tres veces (Is. 42, 2, 3, 4) *mišpaṭ* por κρίσις, juicio; y לְתוֹרָתוֹ (Is. 42, 4) por καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Mucho importaba a los Judíos en su controversia contra los cristianos, alegar textos bíblicos en pro de la permanencia de la *Torá* mosaica en los tiempos del Mesías. Jamás alegaron a Is. 42, 2.

Cuando Isaías emplea la palabra משפט le da el sentido corriente de «juicio» o «justicia»: Is. I. 17: דרשו משפט=buscad juicio... juzgad (שפטו) al huérfano.

Is. 3, 14: יהוה במשפט יבוא=Yahvé vendrá a juicio con los viejos de su pueblo.

Is. 5, 7: ... ויקו למשפט והנה=y esperó juicio, y he aquí que hubo iniquidad; (esperó) justicia y he aquí rebelión...

---

(95) J. Ziegler, *Isaias*, ad. loc., págs. 123-24, en Das Alte Testament de la «Echter-Bibel» (Würzburg, 1948), relaciona el *mišpaṭ* del v. 2 («das Recht wird er den Völkern bringen») con la *toratό* del v. 4 (auf seine Lehre...): Significaría la *verdadera Religión.*

J. S. van der Ploeg, *ob. cit.*, págs. 27-28: *mišpaṭ* en Is. 42,1 significa el conjunto de los mandamientos de Yahvé (no precisamente a través de Moisés), o sea, «el derecho divino» (Lagrange), o sea, todo lo que Dios quiere que se haga (en el futuro): la Religión objetiva de Yahvé.

Cf. *ibid.*, pág. 8, nota 2.

(96) Cf. Joachim Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, en BZWAT, (Stuttgart, 1938), págs. 161-163. Hace un detenido examen del significado de *mišpaṭ*, y concluye que el significado es de *juicio: Urteil.*

(97) Cf. A. Rahlfs, ed. 3.ª (1940), *ad. loc.*

Is. 5, 16: paralelismo entre משפט y צדקה=juicio y justicia.

Is. 10, 1: משפט en sentido judicial: «para robar el juicio (o justicia) de los desvalidos de mi pueblo».

Is. 26, 8: ארח משפטיך=senda de tus juicios (=justicias).

Is. 26, 4: צדק—משפטיך=juicios—justicia.

Is. 28, 6: רוח המשפט .. על משפט=espíritu de justicia para el que se sienta sobre la justicia.

Is. 28, 17: משפט—צדקה: juicio—justicia.

Is. 41, 1: למשפט נקרבה=entremos en juicio...

Is. 49, 4: משפטי את יהוה=mi juicio (mi causa) está en manos de Dios.

Is. 53, 8: מעצר וממשפט לקח=de la angustia y de juicio (de juicio injusto) fué arrebatado.

Is. 54, 17: וכל לשון תקום אתך למשפט=y toda lengua se levanta contigo a juicio.

Is. 59, 8: דרך שלום לא ידעו ואין משפט=no conocen el camino de la paz; no hay justicia en sus sendas.

Is. 59, 9: משפט-צדקה=juicio-justicia.

Is. 49, 11: נקוה למשפט ואין=esperamos el juicio (justicia) y no viene.

Is. 59, 14: משפט-צדקה=juicio-justicia.

Is. 61, 8: כי אני יהוה אוהב משפט
שונא גזל בעולה

=Porque yo, Yahvé, amo el juicio (derecho, justicia); odio el rapaz latrocinio.

No cabe duda, pues, que משפט en Isaías significa juicio o justicia. En el resto de la Escritura casi siempre tiene este sentido judicial, yendo frecuentemente yuxtapuestas o en antítesis las palabras משפט y צדקה, juicio y justicia.

En unos pocos ejemplos se identifica—quizá parcialmente—(98) *mišpaṭim* (99) con *ḥuqqot* (prescripciones), *miṣwot* (preceptos particulares) y *Torá*.

Lev. 18, 4=Haréis mis *juicios* (משפטי) y guardaréis mis *preceptos*. (חקותי).

Lev. 18, 5. 26; 19, 37; 20, 22; Ez. 20, 11=y guardaréis mis *preceptos* (חקתי) y *mis juicios* (משפטי).

---

(98) Véase en VIGOUROUX, «Dict. de la Bible», art. *Loi Mosaïque*, col. 329, la distinción de *Torá* (toda la ley), *mišpaṭ* (decisión dada por la autoridad), *miṣwá* (precepto particular), y *ḥoq* (prescripción limitativa del Derecho).

(99) Sobre los *mišpaṭim*, véase ALFRED JEPSEN, *Untersuchungen zum Bundesbuch*, BWAT, (Stuttgart, 1927), págs. 55-86.

Lev. 26, 15,=y si desprecias mis *preceptos* (חקתי) y desdeñáis mis *juicios* (משפטי).

En Dt. 33, 10 encontramos la identificación de *mišpaṭim* con *Torá*. יורו משפטיך ליעקב תורתך לישראל=Enseñarán tus *juicios* a Jacob y tu *Ley* a Israel.

En Jos. 25, 25 se identifica חק con משפט=Y pactó Josué una alianza con el pueblo en aquel día y le dió *precepto* y *juicio* (חק ומשפט) en Siquem.

Dn. 9, 5=y nos apartamos de tus *mandamientos* (מצותך) y de tus *juicios* (משפטיך).

Pero esta identificación de *mišpaṭim* con *ḥuqqot*, *preceptos* o *miṣwot*, y en un caso con *Torá*, además de ser identificación del plural de *mišpaṭ* (menos en Jos. 25, 25), es identificación propia de las perícopes históricas, no proféticas (100), del antiguo Testamento. El sentido ordinario de *mišpaṭ* en los profetas es de *juicio o justicia*.

Cabalmente el sentido de *juicio o justicia* es el de *mišpaṭ* en el primer poemita del Siervo de Yahvé: Is. 42, 2: El Siervo de Yahvé anunciará *juicio o justicia*; 4: no desmayará hasta que haya establecido el *juicio o justicia* en la tierra.

Este será uno de los oficios del Mesías, según Is. 11, 3: no juzgará, por la cara... *juzgará con justicia* a los desvalidos. Vendrá (Is. 9, 6) a dar una «paz ilimitada... a afirmar y consolidar (el trono de David) en el *derecho* y la justicia».

ALEJANDRO DÍEZ MACHO, M. S. C.
Catedrático de la Universidad de Barcelona

(Continuará)

---

(100) El único texto de Isaías que favorece el significado de *Ley* (en abstracto) en *mišpaṭ*, sería Is. 51,5: *Ki torá me-itti teṣé u-mišpaṭi lĕ-or ʿammim:* porque *Ley* [no precisamente de Moisés] (o ¿enseñanza?) de Mi saldrá, y *mi juicio* para luz de los pueblos.

Si el paralelismo es sinonímico total —cosa probable pero no cierta— *mišpaṭ* significaría igual que *Torá*: Ley o enseñanza. Caso de que *Torá* signifique, en este versículo, *Ley*, el paralelismo exigirá que *mišpaṭ* signifique también Ley; pero ese mismo paralelismo exige que esa Ley sea *mi Ley* (de Yahvé): *mišpaṭi*, luego *toratí;* no la Ley de Moisés.

Véase en KARL ELLIGER, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, en BWAT (Stuttgart, 1933), pág. 58, la posible discrepancia de los términos *mišpaṭ-Torá* en Is. 42,4 y 51,4 ss.

El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario (*)

No nos mueve a redactar esta comunicación espíritu de revancha ni de polémica personal. Si acaso, la pura y noble intención de dejar a salvo la ortodoxia de las afirmaciones expresadas por algunos asistentes a la XIII Semana Bíblica Española de 1951 —entre los culas nos contamos—y recogidas, sólo a título de información, en la crónica oficial de la misma, publicada por la Dirección del Instituto «Francisco Suárez» en sus dos órganos periódicos, «Revista Española de Teología» (1) y Estudios Bíblicos (2).

Por encima de todo—y más allá de estas consideraciones humanas—pretendemos contribuir al esclarecimiento de un viejo punto capital en la noemática bíblica, que, por tener hoy derivaciones de palpitante actualidad, se está afortunadamente replanteando—y debe ciertamente replantearse—con decisión: el carácter bíblico del llamado «sensus typicus».

El R. P. Manuel de Tuya, O. P., en una nota crítica de «La Ciencia Tomista» (3), se hace eco de ciertas afirmaciones nuestras—y de otros semanistas en nuestro apoyo—expresadas, como dejamos dicho, con ocasión de las discusiones habidas du-

---

* Comunicación leída en la *XIII Semana Bíblica Española* (Madrid, septiembre 1952).

(1) *XII Semana Bíblica Española*, en «Revista Española de Teología», 11 (1951), 536-555. Las palabras aludidas pueden verse en la página 541.

(2) *XII Semana Bíblica Española*, en Estudios Bíblicos, 10 (1951), 454-473. Las palabras aducidas pueden verse en la página 459.

(3) *El sentido «típico», ¿es sentido bíblico?*, en «La Ciencia Tomista», 78 (1951), 571-574.

rante la XII Semana Bíblica Española de 1951 en torno al discutidísimo problema del «sensus plenior». Se hace eco de ellas y trata de refutarlas. No por polémica—lo repetimos—, sino por el deseo de someter una vez más a la consideración y observaciones de los doctos semanistas, precisándolo, nuestro pensamiento, volvemos sobre el tema.

Comencemos por esa exposición precisa de nuestra postura que creemos no ha captado plenamente el P. Tuya en su comentario. No se lo echamos en cara, porque no estuvo presente a la lectura de nuestro trabajo (4), y es difícil hacerse cargo del pensamiento de alguien a lo largo de una discusión sin precisaciones escritas. Hay, sin embargo, en la enjuta referencia de la crónica oficial, que el P. Tuya reproduce textualmente como encabezamiento de su artículo, algo que expresa con suficiente claridad nuestro punto de vista:

> «Opinaban que los tiempos son las realidades del Antiguo Testamento en sí, con anterioridad a su consignación por escrito. Dios intentó que fueran tipos, pero no manifestó esa intención por el conducto de los hagiógrafos viejotestamentarios y así parece que *no pueda decirse sentido bíblico inspirado en el Antiguo Testamento.*»

Eso dijimos y nada más. Y eso seguimos manteniendo por las razones que luego expondremos. Cuanto más lo hemos pensado, más claro lo hemos visto.

El P. Tuya, al exponer nuestro razonamiento, va más allá. Nos hace decir:

> «Los tipos mesiánicos en el Antiguo Testamento tenían ya su ordenación por Dios independientemente de su consignación en la Escritura. Así, por ejemplo, sabemos que Adán era tipo de Cristo (I Cor., cap. 15). Pero *lo era* ya cuando existía. Luego antes e independientemente de hablarse de él en la Escritura. Por lo que esos tipos no son bíblicos, aunque la Escritura nos lo descubra y manifieste» (5).

---

(4) MUÑOZ IGLESIAS, S.: *Problemática del «sensus plenior»*, en *XII Semana Bíblica Española* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco Suárez», 1952), págs. 223-259.

(5) A. c., pág. 571.

Esto último no responde exactamente a lo que nosotros dijimos. No negamos que tales tipos puedan decirse bíblicos en un sentido amplio, *materaliter* por cuanto están consignados en el Antiguo Testamento. Lo que vemos dudoso es que allí esté inspirado que son tipos, o en otras palabras, que estén inspirados *formaliter*... en cuanto tipos. Y si la Escritura del Nuevo Testamento nos descubre y manifiesta que en aquellas cosas estaban típicamente significadas estas otras, tampoco negamos que esté inspirado su sentido típico. Pero lo está en el Nuevo Testamento, no en el Antiguo. Repitamos las últimas palabras de la crónica que el mismo P. Tuya subraya: «Parece que no puede decirse sentido bíblico inspirado en el Antiguo Testamento.»

Con un ejemplo quedará todo más claro. Tomemos, sin entrar en la cuestión de si es o no estrictamente tipo, el de Adán con relación a Cristo. Refiere el Génesis que Adán «factus est in animam viventem», y que por su pecado de desobediencia entró en el mundo la muerte a él y a sus descendientes. Esto dice el Génesis. Y parece que en esas dos cosas era «forma futuri» (Rom. 5, 14), tipo de Cristo que nos resucita («Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur», 1 Cor. 15, 21 s.; «Factus primus homo Adam in animan viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem», 1 Cor. 15, 45), y que nos justifica («Sicut enim per inoboedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi; ita et per unius oboeditionem, justi constituentur multi», Rom. 5, 19).

Concedido «ex hypothesi», que Adán fuera tipo de Cristo, no podemos negar que sea en cierto sentido tipo bíblico viejo-testamentario: porque en el Antiguo Testamento está descrito, y porque es considerado como tipo precisamente a base de la descripción que de él se hace en el Antiguo Testamento («in animam viventem = in spiritum vivificantem»). Pero negamos que en el Antiguo Testamento esté inspirado ese sentido típico: *a*) no está inspirado que sea tipo de Cristo; *b*) no está inspirado que Cristo «futurus sit in Spiritum vivificantem», ni que «in Christo omnes vivificabuntur». Estas verdades que forman el sentido típico están inspiradas en el Nuevo Testamento. También está inspirado en el Nuevo Testamento que esto sucede a semejanza de lo que sucedió allí, aunque con las diferencias que también indica el Apóstol (Rom. 5, 15-17). Parece suponerse cierta intención por parte de

Dios de que lo acaecido en Adán—e incluso lo referido de Adán en el Génesis—prefigurara lo que había de suceder en Cristo. Pero queda por demostrar que esa intención haya sido inspirada en el Antiguo Testamento. Y si no lo ha sido, creemos que recae sobre la vida de Adán en sí o sobre la descripción bíblica de lo acaecido en Adán, al margen de la inspiración. En rigor, sólo metafóricamente se puede hablar de un sentido figurativo de los hechos de Adán o del hecho de que el hagiógrafo describa con determinadas palabras los hechos de Adán. Ese sentido figurativo de los hechos de Adán ciertamente no es bíblico. Es una simple intencionalidad providencial impuesta por Dios a los hechos, independientemente y con anterioridad a su consignación por escrito. Lo mismo creemos sucede con el sentido figurativo del hecho de que el hagiógrafo describa con determinadas palabras los hechos de Adán. Es simplemente una intencionalidad providencial impuesta por Dios a ese hecho literario, al margen de la inspiración, si se quiere contemporánea con ella, pero extrínseca y formalmente distinta.

Esto último se ve más claro en el caso de Melquisedec. San Pablo (Heb. 7, 3) ve un tipo de sacerdocio eterno de Cristo en el hecho de que Melquisedec sea presentado en Gen. 14 «sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habens». Ahora bien; el Melquisedec histórico tuvo seguramente padre, madre y principio y fin en sus días. No es, por lo tanto, el hecho histórico de Melquisedec lo que sirve de tipo. No es tampoco la descripción que de él hace el autor del Génesis, sino el hecho de que *no se describa* su padre, ni su madre, ni el principio ni el fin de sus días. Este no describirse algo no parece que pueda decirse inspirado. Mucho menos será inspirado el sentido figurativo de esa no descripción. No queda más que una simple intención providencial de Dios de prefigurar en el hecho de esa no descripción de la genealogía de Melquisedec el sacerdocio eterno de Cristo. Intención, repetimos, extrínseca a la inspiración y que, aunque vaya implícita en el modo de inspirar al hagiógrafo, no está inspirada y por lo tanto no es estrictamente bíblica. Dios tuvo intención de decir de Melquisedec lo que el hagiógrafo realmente dijo; y eso que Dios intentó decir, hizo que lo intentara también el hagiógrafo (inspiración formal). Dios intentó que no dijera más, e hizo que el hagiógrafo no intentara decir más (inspiración formal también). Dios intentaba que este

no decir más el hagiógrafo sirviera de tipo al sacerdocio eterno de Cristo; pero no hizo que lo intentara también el hagiógrafo (luego esa intención no es formalmente inspirada, y si está allí, no procede de la inspiración, es extrínseca a ella).

Si luego San Pablo, *inspirado*, nos dice que Dios tuvo aquella intención, la existencia de aquella intención es inspirada en el Nuevo Testamento, pero no en el Antiguo.

Nuestros argumentos

Sin pretenderlo, hemos pasado de la simple exposición de nuestro pensamiento a la explicación de las razones en que se funda.

a) *Argumentos internos.*

En rigor, estas razones internas se reducen a una: el concepto católico de inspiración, que se resuelve en los de causalidad principal por parte de Dios y de causalidad instrumental por parte del hombre. Según la doctrina tomista de la instrumentalidad, el instrumento sólo ejerce su acción instrumental ejerciendo su propia acción (securis scindendo facit lectum). Y la acción propia del instrumento-hagiógrafo que, en la inspiración, Dios, como causa principal, eleva y aplica instrumentalmente, no es la facultad material de escribir determinadas palabras a las cuales Dios vinculó determinado sentido, sino el conjunto de facultades intelectivas, volitivas y ejecutivas con las cuales Dios hace que el hagiógrafo «ea omnia eaque sola quae ipse iuberet et recta mente concipiat et fideliter conscribere velit et apte infallibili veritate exprimat» (6). De tal manera que la medida de la inspiración es la medida de la instrumentalidad, y el alcance de la instrumentalidad se ha de medir por la inteligencia e intención del hagiógrafo, que son las acciones propias del hombre empleado por Dios como instrumento.

Y así no comprendemos que pueda tenerse como ejemplo de inspiración el caso de Caifás. Aquí Dios no empleó como instrumento la mente de Caifás para pensar, ni su voluntad para querer

(6) Leo XIII: *Enciclica «Providentissimus»*. E. B., núm. 110.

decir que Cristo había de morir para salvar espiritualmente a su pueblo; sino que el instrumento son las palabras de Caifás pensadas e intentadas por él en un sentido y providencialmente concebidas e intentadas por Dios en otro. La elevación recaería sobre las palabras, y fuera del pensamiento y de la intención de Caifás (7). Y por eso podría decirse que Dios providencialmente tuvo esta intención, pero no que la inspiró. A lo más se podría decir que Dios en un sentido lato inspiró—providencialmente hizo que Caifás dijera—una frase que era apta para expresar un determinado sentido; pero este determinado sentido de ninguna manera fué inspirado.

Pero volvamos al sentido típico. Sólo aquello es inspirado que es efecto instrumental del entendimiento y voluntad del hagiógrafo. Es así que el llamado sentido típico no es efecto instrumental de la inteligencia y voluntad del hagiógrafo. Luego no es inspirado.

Pruebo la mayor. Lo inspirado es un efecto producido todo por Dios como causa principal, y todo por el entendimiento y voluntad del hagiógrafo como causa instrumental. Luego sólo aquello es inspirado que es efecto instrumental de la inteligencia y voluntad del hagiógrafo.

La menor es clara y se da por supuesta. Normalmente el hagiógrafo sólo entiende e intenta el sentido que directa e inmediatamente da a las palabras que emplea. En otros términos, su acción propia — intelectiva y volitiva — termina en el llamado sentido literal. Si las personas o cosas significadas directa e inmediatamente por las palabras significan algo más que él no entienda ni intente, ese ulterior sentido les habrá sido impuesto inmediatamente por Dios sin que medie la acción propia del instru-

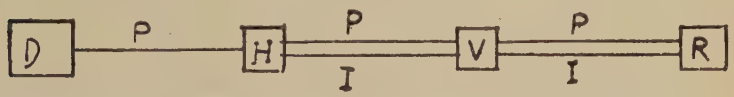
---

(7) Creemos sinceramente que no hay elevación ninguna. Es un caso de visión provindencial de los hechos por parte de San Juan. Caifás dijo una frase de claro sentido e intención circunstanciales. San Juan observa que aquellas palabras, sin saberlo Caifás, eran *aptas* para expresar el hecho fundamental de la historia de nuestra salvación. Y viene a decir: ¡Providencia de Dios! Sin saberlo ni pretenderlo, fué instrumento de Dios para formular una expresión que encierra —es apta para expresar— la más alta verdad de la historia. La alusión a su oficio de Pontífice y la cualidad de profeta circunstancial pueden ser simples maneras de hablar para ponderar la providencia de Dios. También nosotros hablamos de la visión profética de un León XIII, sin pretender que se tome la frase en sentido estricto.

mento ni por lo tanto la acción instrumental que se identifica con la propia del instrumento. Luego el llamado sentido típico no es efecto instrumental de la inteligencia y voluntad del hagiógrafo. Tratemos de explicarnos por un gráfico.

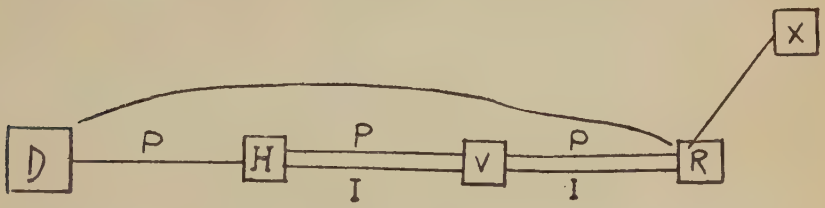
Sean:

D = Dios.
H = el hagiógrafo.
V = las palabras (verba).
R = las cosas (res).
X = las realidades neotestamentarias significadas típicamente en las palabras del Antiguo Testamento.
P = causalidad principal.
I = causalidad instrumental.



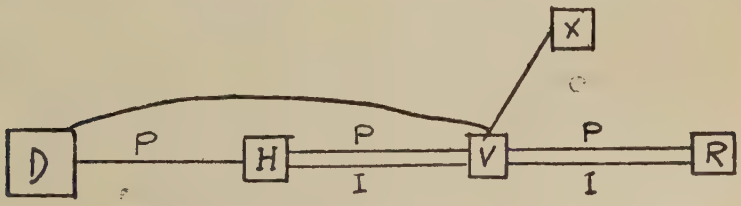
R es aquí el sentido literal, que es inspirado porque es efecto de la causalidad principal e instrumental.

Supongamos ahora que estas cosas (R) significadas directa e inmediatamente por las palabras en sentido literal tengan a su vez



un sentido típico impuesto por Dios (X), independientemente de la inteligencia y voluntad del hagiógrafo (causalidad instrumental).

Este nuevo sentido es extrínseco a la inspiración. No es ins-



pirado. Lo mismo da que recaiga sobre las cosas (concepto corriente de sentido típico indicado en el gráfico anterior) como que

recaiga sobre las palabras (*sensus spiritualis verborum* de Patrizzi).

Si es extrínseco a la actividad del hagiógrafo, tampoco es inspirado.

b) *Argumentos de autoridad.*

No pretendemos fundar nuestra sentencia ni en la Sagrada Escritura, ni en los Santos Padres, ni en los documentos eclesiásticos, que más bien parecen decir lo contrario, como luego veremos al defendernos de los argumentos empleados por la crítica hecha contra nuestra posición. Pero sí queremos hacer notar que algunos autores contemporáneos de reconocida autoridad se inclinan a favor de esta opinión.

Y sea el primero Coppens. Sus palabras son terminantes al respecto:

> «Según el parecer unánime de casi todos los autores, la primera propiedad del sentido típico consiste en que se funda directa e inmediatamente sobre las personas, cosas, instituciones y acontecimientos de la Antigua Ley. No es, por lo tanto, directamente escriturario; lo resulta (il le devient) solamente por el hecho de que todos sus datos llegan a nuestro conocimiento por el intermedio de los Libros Santos que han conservado su recuerdo. Formalmente es Dios operando en la historia quien establece, al margen de la conciencia del hagiógrafo, armonías, tan misteriosas como reales, entre el Antiguo y Nuevo Testamento» (8).

Cierto que a renglón seguido añade:

> «Muchos autores deducen de este dato una regla que no admitiría excepciones. En realidad el hecho es más complicado. Como ha hecho notar Patrizzi, el sentido típico desborda a las personas e instituciones para extenderse hasta el mismo texto sagrado. Y es natural; lo chocante es que muchos autores no se hayan dado cuenta de ello. Se puede incluso preguntar si los textos sagrados no pueden llegar a ser en ocasiones directamente el objeto de

(8) COPPENS: *Les harmonies des deux Testaments* (Tournay-Paris, Casterman, 1949), pág. 84.

una exegesis tipológica. Patrizzi lo niega, mas la razón que invoca es endeble» (9).

Al hablar así, Coppens parece estar pensando, por lo que dice más adelante (pág. 94), en los que él llama sentidos plenos histórico-típico y profético-típico, en los que tiene su parte el autor humano y que por lo tanto pertenecen a la esfera del sentido literal. Pero parece quedar claro que, según él, el sentido estrictamente típico no es directamente escriturario.

Todavía más clara y decididamente se expresa a favor de nuestra opinión el P. Andrés Fernández, S. J., en la última edición de las *Institutiones Biblicae*. Dice así el P. Fernández:

> «Animadvertas sensum, quem vocamus typicum, non esse dicendum stricte biblicum seu scripturisticum. Perro hujusmodi sensus inest non verbis sed rebus per verba expressis. Jam sensus biblicus habetur in sententiis quibus constat Scriptura, non vero in rebus de quibus in eadem Sacra Scriptura fit sermo. Recte Patrizzi: «Ex quo et illud manifeste consequitur quod in hac quaestione menti nostrae observari jugiter debet, sensum hunc spiritualem (scilicet typicum) non tam Scripturarum ipsarum proprium esse, quam earum rerum quas Scripturae complectuntur» (10). Unde unus tantum datur sensus vere ac proprie biblicus, nempe litteralis; ad quem omnes sensus biblici quocumque tandem donentur nomine revocantur. Atque addendum, ut verbis Benedicti XV referentis doctrinam Sancti Hieronymi utar, «reliquum omne interpretationis genus, tamquam fundamento, sensu litterali inniti». Attamen quoniam ita usus invaluit, et quia sensus litteralis attingit *mediate et indirecte* sensum typicum, scilicet sensum illius rei quae littera exprimitur, atque sensum rei in verba quodam modo derivatur, hanc pervulgatam loquendi rationem retinemus» (11).

---

(9) Ibidem, pág. 84 s.

(10) Patrizzi: *Institutio de interpretatione Bibliorum* (Romae, 1876, 2.ª ed.), cap. VIII, pág. 164 s. Vide etiam, pág. 205 s.

(11) Fernández Truyols, Andrés, S. I.: *Institutiones Biblicae scholis accommodatae*. Vol. I: *De Sacra Scriptura in universum* (ed. 6.ª, Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1951), lib. IV, parte 1, sect. 1, pág. 366 s.

A la cita de Patrizzi, que hemos transcrito en el texto, añade el P. Fernández otra del mismo autor en nota:

> «Uterque a Spiritu Sancto est (nempe typicus et litteralis); priorem tamen rebus indidit Spiritus Sanctus, non ut auctor est Scripturarum, sed ut est *auctor rerum*, sicut loquitur Thomas; posteriorem vero Scripturis indidit, ut est praecipuus earum auctor» (12).

Realmente el P. Patrizzi no habla aquí, ni en la cita anterior, del sentido típico por oposición al literal, sino de lo que él llama «sensus spiritualis rerum» por oposición al «sensus spiritualis verborum». Puede con todo el P. Patrizzi ser aducido como autoridad en contra del carácter estrictamente bíblico del sentido típico tal como se entiende realmente, ya que a él equivale su «sensus spiritualis rerum». En efecto, Patrizzi distingue un doble sentido espiritual, «rerum» y «verborum», según que se considere contenido en las cosas que son tipo o en las palabras con que se describen esas realidades-tipos:

> «His praecognitis facile quisque intelligit sensum spiritualem speciem esse sensus συμβολικου, ac posse dupliciter expectari, ut Scripturis ipsis subest, utque iis rebus, quae in Scripturis dicuntur vel commemorantur; idcirco, tametsi unus idemque sensus sit, perspicuitatis tamen gratia dividi cogitataione posse ac veluti duos sensus haberi, quorum priorem opportune dixeris sensum spiritualem *verborum*, posteriorem *rerum*; posteriorem autem prioris originem esse ac veluti fontem» (13).

Véanse las semejanzas y desemejanzas que, según él, existen entre ambas clases de sentido espiritual:

> «His probe intellectis, quaenam consequantur, quisque per se discere potest. Nam primo magis ac magis comperimus, quid *sensus spiritualis tum rerum tum verborum* congruant inter se, quidque discrepent. Sensus quippe spiritualis verborum nihil est aliud quam ipse spiritualis sensus rerum verbis occulte enuntiatus. Utrumque Scripturae nobis pandunt, at Scripturis ipsis seu harum verbis ac lo-

(12) PATRIZZI: O. c., pág. 205.
(13) PATRIZZI: Ibidem, pág. 164.

cutionibus ille subest, hic vero personis, rebus, eventis ac gestis quorum in Scripturis mentio fit. Licet alterum ex altero colligere, at ex sensu spirituali verborum certo colligimus sensum spiritualem rerum, non tamen e contrario, cum subinde accideret, ut ea, quae typi erant, nihil tamen typicum exhiberent in quibusdam quae de ipsis narrantur. Uterque a Spiritu Sancto est ; priorem tamen rebus indidit Spiritus Sanctus, non ut auctor est Scripturarum, sed ut est auctor rerum, sicut loquitur Thomas ; posteriorem vero Scripturis indidit, ut est praecipuus earum auctor. Praeterea uterque directe at sensus spiritualis rerum a S. Sancto ἀμεσως est nulla alia significatione interjecta, sensus vero spiritualis verborum interposita litterali horum significatione eaque re, quae litterali sensu significatur. Una atque eadem res est quasi radix utriusque sensus, rerum et verborum, analogia, inquam, quae est inter typum et antitypum, at sensus spiritualis rerum a nullius alterius re significatione dependet, neque ulli alteri, ut ita dicam, innititur, nec inhaeret ; at sensus spiritualis verborum dependet ab horum sensu litterali, quo veluti fundamento superstructus est, ut ajunt Hier., Aug., Greg. et Thomas, ex ea parte quatenus sensus litteralis illud prodit ex cuius typica significatione spiritualis sensus in verba derivatur. Denique uterque sensus verus est, vereque exstat sed sensus spiritualis rerum esse potuisset, etsi nullae unquam Scripturae exstitissent, quod de sensu spirituali verborum dici non potest» (14).

Este doble sentido espiritual—continúa Patrizzi—no es bíblico en su origen, que son las realidades-tipos extrabíblicos o prebíblicos :

«spiritualem sensum—afirma—Scripturis subesse ea de causa posse, quia per illa, quae in his narrata sunt aut commemorata, alia praeterea Deo auctore significabantur, ita ut, si nihil tale umquam habuisset divina οἰκονομία per quod alia significarentur, aut, quamquam aliquid huiusmodi habuisset, nihil tamen de hoc scriptores Bibliorum litteris consignassent, nullum spiritualem sensum habere Scripturae possent» (15).

Aquí parece dar a entender que el sentido típico no sería bíblico, aunque las cosas fueran tipo por voluntad de Dios, si no

(14) Patrizzi: Ibidem, pág. 205 s.
(15) Patrizzi: Ibidem, pág. 163 s.

se consignara por escrito en la Biblia la cosa que era tipo. Lo cual es absolutamente verdad. Queda por ver si esto es igualmente verdadero al revés: Si porque en la Biblia se consigne la cosa que es tipo, ya por eso sólo puede llamarse *estrictamente* bíblico el sentido típico. Patrizzi parece exigir algo más. Tampoco es bíblico, según él, este sentido espiritual en ninguna de sus dos dimensiones por el hecho de que los hagiógrafos refieran los acontecimientos o realidades-tipos, sino por una ulterior voluntad de Dios, que hace extender a las palabras del autor humano el contenido espiritual previamente vinculado por el mismo Dios a los hechos o realidades-tipos:

> «Scripturis tamen eum subesse — añade — quia Sacris Litteris illas res consignans, consignare etiam voluit, quem iis rebus indiderat, significatum, quemque e Scripturis aeque ac sensum litteralem coligeremus; quare tametsi et res spiritualem sensum haberent, et has res sacri scriptores commemorassent, nec tamen Deus voluisset horum verbis spiritualem sensum subesse, habere quidem Scripturae eum possent, non tamen haberent. Itaque quod Scripturae hunc alterum sensum, spiritualem inquam, possint continere, hoc habent ab ipsa typorum significatione; quod vero illum reipsa contineant, id non aliunde est, nisi e Spiritus Sancti consilio et voluntate» (16).

Hasta aquí seguimos de acuerdo. Para que el «sensus spiritualis verborum», así entendido, pueda decirse estrictamente bíblico, no basta que tuvieran divina preordinación de tipos las realidades a que se refieren los hagiógrafos viejo-testamentarios; se requiere además que el Espíritu Santo haya intentado vincular dicho sentido a esa referencia de los autores sagrados. Lo que no se ve claro en Patrizzi es el modo de esa vinculación. ¿La hace Dios directamente, o por el conducto de la mente y de la voluntad del hagiógrafo? Aquí está el problema que nos ocupa y que nos divide. Patrizzi, como la mayoría de los autores, no parece preocuparse por ello. Desde que Santo Tomás prescindió de esta cuestión, contento con afirmar que Dios lo puede hacer, se viene repitiendo la misma doctrina con tendencia a acentuar la parte de

(16) PATRIZZI: Ibidem, pág. 164.

Dios y a prescindir—e incluso a negar—la intervención del hagiógrafo en el sentido típico. Pero, ¿es esto posible si queremos seguir hablando de un sentido estrictamente bíblico o inspirado? Creemos que no. O se admite que el hagiógrafo viejo-testamentario conoció e intentó ese sentido, o la intención divina que los hagiógrafos del Nuevo Testamento descubren en esos textos del Antiguo es extrabíblica y al margen de la inspiración, ya recaiga sobre los hechos históricos, ya sobre las descripciones bíblicas de los mismos tomadas como hechos literarios.

Los argumentos de la crítica

El P. Tuya, en el citado artículo, objeta a la postura que venimos defendiendo, tal como aquí se expuso el año pasado, estas dos cosas: 1) es contraria a la enseñanza de la «Divino afflante Spiritu»; 2) se puede reducir «ad absurdum». Prácticamente el argumento es único: argumento de autoridad.

a) *Magisterio eclesiástico.*

Aduce el P. Tuya estas palabras de Pío XII en la «Divino afflante Spiritu»:

> «No se excluye de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual (típico). Porque las cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento, de tal manera fueron sapientísimamente ordenandas y dispuestas por Dios, que las pasadas significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse. Por lo cual el intérprete, *así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras,* que el hagiógrafo intentara y expresara, *así también el espiritual, mientras conste legítimamente que fué dado por Dios. Ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual.* Ahora bien, este sentido en los Santos Evangelios nos lo indica y enseña el mismo Divino Salvador: lo profesan así también los Apóstoles, de palabra y por escrito, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la doctrina tradicional perpetua de la Iglesia; lo declara por último el uso antiquísimo de la liturgia, dondequiera que pueda rectamente aplicarse aquel conocido enunciado: La ley de orar es la ley de creer. Así, pues, este sentido *espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios,* descúbranlo y propónganlo los exégetas ca-

> tólicos con aquella diligencia que la dignidad de la divina palabra reclama; mas tengan religiosa cautela en no proponer como *sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios*, aunque discretamente usados podrán ser útiles en la predicación.» (17).

Y concluye que, según ellas, el sentido típico es *genuino sentido bíblico*, porque se dice intentado y ordenado por el mismo Dios, se aconseja al intérprete buscarlo y exponerlo así como el sentido literal con la dignidad que la divina palabra reclama, y se le contrapone a otros sentidos traslaticios que no deben ser propuestos como sentido genuino de la Escritura.

> «Pero como todo sentido bíblico—continúa el P. Tuya—es sentido *genuino* de la Escritura precisamente por estar bíblicamente inspirado, se sigue que el sentido *típico* está, no solamente ordenado por Dios durante la realidad histórica de los *tipos* (aparte de que hay algunos literarios, v. gr., Melquisedec), ni solamente narradas en las Escrituras las escenas históricas que los llevan divinamente vinculados, sino que además de eso ha de tener una actual ordenación bíblica—inspiración—en su enseñanza en la Escritura. Si no no sería genuino sentido bíblico; sólo habría bíblicamente narración de hechos o realidades que históricamente tendrían una ordenación típica por parte de Dios, pero sólo con ordenación extrabíblica. Como tampoco es sentido bíblico un sentido totalmente consecuente, aunque de la Escritura se deduce, y por medio de ella también se venga en su conocimiento. Por eso habla S. S. Pío XII de «este sentido típico, intentado y ordenado por el mismo Dios»; lo que vale en el contexto de esta parte de la Encíclica como decir que Dios lo inspira y que Dios lo establece bíblicamente en la Escritura.» (18).

A esta argumentación respondemos:

1.° La Encíclica se abstiene en absoluto de mencionar el sentido típico, si bien en este contexto parece tenerlo a la vista como el único sentido espiritual que puede considerarse legítimo. El tenor de las palabras aducidas nos parece más bien concesivo que imperativo: se concede la existencia de un sentido divino espi-

---

(17) PIUS XII: *Litterae Encyclicae «Divino afflante Spiritu»*. A. A. S. 35 (1943), 311. Los subrayados son del P. Tuya.

(18) TUYA: A. c., pág. 573.

ritual en algunos casos, rechazándolo en los demás. El P. Atanasio Miller ha observado atinadamente este carácter apologético del pasaje que nos ocupa (19).

2.° La nomenclatura empleada por la Encíclica corresponde en gran parte a la doctrina del P. Patrizzi, como ha observado certeramente Coppens.

3.° El texto de la Encíclica no es bastante claro. El sujeto de todo el párrafo citado («Quae enim in Veteri Testamento dicta vel falta sunt...») se presta a distintas interpretaciones. Vetus Testamentum, ¿supone por la antigua economía o por los Libros en que se contiene? Si lo primero, no probaría nada en favor de un sentido típico *bíblico*; si lo segundo, la expresión sería inexacta, porque en los Libros Sagrados no existen (sunt) hechos. De ser así, hubiera debido decir: *dicta sunt vel facta referuntur* (20). Creemos que la mente de la Encíclica es esta última como parece desprenderse del contexto que sigue. Pero, aun en este caso, no se prueba lo que pretende probar el P. Tuya. El sostiene que el sentido típico es bíblicamente inspirado en el Antiguo Testamento. Nosotros admitimos que sea bíblicamente inspirado en el Nuevo Testamento, y que haya sido vinculado por Dios, al margen del hagiógrafo viejo-testamentario, unas veces a los hechos que se refieren en el Antiguo Testamento y otras veces a las palabras del mismo Antiguo Testamento pero consideradas como hechos literarios fuera ya de la mente del hagiógrafo. En uno y otro caso puede muy bien decir la Encíclica que este sentido—o intención

---

(19) A. Miller: *Zur Typologie des Alten Testaments*, en «Antonianum», 25 (1950), pág. 431: «Die Encyklika Divino afflante Spiritu scheint zwar nur den streng bewiesenen, typischen Sinn im Auge zu haben, wenn sie vom geistigen Sinne redet (A. A. S. 35, 1943, 311), wenngleich sie den Ausdruck «typisch» gar nicht gebraucht. Die Encyklika ist aber in diesem Punkt vorwiegend apologetisch eingestellt, d. h. sie hat zunächts Systeme in Auge, welche die Heilige Schrift nicht selten zum Tummelplatz tollster Phantasien machten» (y en nota hace referencia a la Carta de la Comisión Bíblica, A. A. S. 33 [1941], 465-472).

(20) De la misma opinión es también Coppens, o. c., pág. 83: «En outre —dice— la lettre distingue les *dicta* et les *facta*. Elle tend donc à introduire dans une seule et même définition le *sensus spiritualis rerum* et le *sensus spiritualis verborum*. Toutefois le terme dont se sert la lettre: *dicta*, manque de précision. Si l'encyclique visait réellemente le texte sacré, elle aurait dû s'exprimer avec plus de netteté, par exemple comme suit: «*Quae enim in Vetere Testamento divinitus scripta vel facta sunt*».

providencial de Dios—*fué dado por Dios*, o *intentado y ordenado por el mismo Dios*; que debe ser expuesto por el exegeta *con la diligencia que la dignidad de la palabra divina*—a la cual fué vinculado—*reclama*; y que no debe ser confundido con otros sentidos translaticios, los cuales no pueden ser intentados *como sentido genuino de la Escritura* en la forma en que éste lo es por haber sido vinculado por Dios, aunque al margen del influjo inspirativo, a la Escritura.

4.° Por otra parte, los términos de la Encíclica se mantienen dentro de la explicación comúnmente admitida cuando nadie, que sepamos, había planteado con todo rigor la cuestión que nos ocupa. Y por lo tanto consideramos ajeno a su mente apoyar o rechazar nuestra postura, sobre todo de una manera definitoria, que impida o prohiba el replanteamiento del problema (21).

b) *Reducción de nuestra tesis «ad absurdum».*

De la misma manera podríamos responder a la segunda dificultad que el P. Tuya opone a nuestra sentencia.

> «Supongamos—dice—que no existen *tipos bíblicamente mesiánicos* en el Antiguo Testamento. Pero en este caso se sigue que no *hay tipos* bíblicamente mesiánicos en la Escritura. Lo cual va abiertamente contra la enseñanza y sentir de la Iglesia. «E proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale—dice la Pontificia Comisión Bíblica—, che la Sacra Scritura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico, come ci è insegnato dalla practica di Nostro Signore e degli Apostoli.» (*Lettera all' Episcopato Italiano*, A. A. S. 1941, págs. 465-472.)

Todavía el texto completo de la Comisión es mucho más ex-

---

(21) El P. LEVIE (*L'encyclique sur les études bibliques*, Tournay-Paris, 1946, págs. 29-34) hacía notar agudamente: «On constate ici avec quelque étonnement que, sur ce sujet du sens spirituel de l'Ecriture, l'encyclique, comparée à la lettre de la Commission Biblique (20 août 1941. A. A. S. 33, 1941, 465-472) est restée plus vague dans son exposé, plus vague aussi que la plupart des herméneutiques catholiques. Elle omet le mot *typique* employé dans la lettre de 1941, terme qui s'appuie sur l'enseignement de saint Thomas d'Aquin; elle ne reprend pas le principe fécond émis en 1941: *le sens spirituel doit se fonder sur le littéral*, mais elle insiste sur cet autre principe: *Dieu seul a pu connaître et a pu nous révéler ce sens espirituel...* Il est donc clair que l'encyclique n'a pas voulu reprendre position entre les differents éssais catholiques, tendant à préciser les divers sens de l'Ecriture».

plícito en contra nuestra de cuanto pudiera parecerlo por las palabras aducidas en la cita del P. Tuya. Porque, después de rechazar los excesos de la acomodación, termina:

> «Ma il senso risultante anche dalle accomodazioni più felici, quando non sia comprovato com'è detto sopra, non si puo dire veramente strettamente senso della Bibbia nè che fu da Dio ispirato all'agiografo.»

Confesamos sinceramente que nuestra tesis no parece acomodarse a la manera de hablar de la Carta de la Comisión, especialmente por las últimas palabras aducidas. Todo el párrafo de la Carta responde a una realidad comúnmente admitida por los exegetas, que nosotros también podemos admitir. Pero la expresión adolece de la misma imprecisión que se observa en el común de los autores, cuya manera de hablar adopta la Carta como suficiente, en aquellas circunstancias, para su intento.

La realidad a que responde el párrafo citado es la existencia de tipos—bíblicos solamente por cuanto al Antiguo Testamento refiere o constituye literariamente su existencia—que han sido ordenados por Dios como tales hechos históricos a prefigurar algo del Nuevo Testamento. Esto dice la Comisión que es de fe. Pero no es ningún absurdo admitir esto y afirmar que los tipos tienen sentido de tales por divina ordenación extrabíblica. En esto no ha pensado la Comisión, y por eso se ha expresado en manera que parece excluirlo.

Ensayo de una explicación histórica de la tipología

Y aquí deberíamos poner punto final. Nuestro intento era sencillamente explicar la ortodoxia de nuestra postura y responder a las objeciones que contra ella se hacen.

Si la conclusión a que hemos llegado se acepta, resultaría ineficaz el argumento que de la existencia del sentido típico se saca en favor de la posibilidad del «sensus plenior». Porque las razones aquí presentadas contra el carácter estrictamente bíblico del sentido típico valen igualmente contra el carácter estrictamente bíblico del «sensus plenior». Aquel «plus» que se dice añadir Dios a lo que el hagiógrafo entiende e intenta, no puede decirse estrictamente inspirado. Si lo hay, es por una intención providencial

de Dios extrínseca a la inspiración. Nosotros la podemos solamente conjeturar. Sólo una nueva revelación nos lo podría asegurar con certeza.

El examen de las dos fuentes de revelación, aunque parece dar globalmente la certeza del hecho, deja en el aire muchos interrogantes.

a) *El Nuevo Testamento.*

Después de observar las distintas tipologías—de San Mateo, de San Juan, de San Pablo y en particular de la Carta a los Hebreos—, continúa Coppens:

> «Una cuestión previa se impone: el Nuevo Testamento. ¿Pretende imponernos como reveladas y normativas las tipologías que nos ofrece en ejemplos? ¿No habrá que ver en ellas más bien concesiones hechas a las exegesis de la época, rabínica o alejandrina? En otros términos, ¿no estaremos en presencia de argumentos *ad hominem*, adaptados al lenguaje y a la mentalidad de aquellos a quienes los hagiógrafos se dirigían? La cuestión, como se ve, es importante. Muchas razones nos invitan a pensar que en gran parte hay que responder con la afirmativa.» (22).

De la misma opinión es Albert Gellin:

> «Y no se ha observado que las afirmaciones neo-testamentarias son equívocas y encierran, según los casos, exegesis tipológicas o alegóricas e incluso simples alusiones a la manera rabínica.» (23).

Y en nota advierte que así se expresó Auvray en el debate de Saint Serevin de 6 de febrero de 1950, como puede verse en *La Croix* de 15 de marzo del mismo año.

Estas reservas—que parecen desvirtuar el carácter estrictamente escriturario del llamado sentido típico y más aún del «sensus plenior»—no afectan para nada a la existencia de los tipos providencialmente intentados por Dios. Esta acomodación de los hagiógrafos neo-testamentarios a los métodos de la exegesis tipológica hebrea autorizan, por lo menos, la visión providencial de la

(22) COPPENS: O. c., pág. 92.

(23) ALBERT GELIN: *Problèmes d'Ancien Testament* (Lion-Paris, Vitte, 1952), pág. 34.

historia que los hebreos tenían y que los Apóstoles hacen suya.

Todavía podemos ir más allá y suscribir plenamente estas palabras luminosas de Albert Gelin:

> «Yo llamo sentido espiritual a la orientación «real» del Antiguo Testamento hacia Cristo, que se realiza en la historia por caminos privilegiados cuya dirección, misteriosa a los que los practicaban, se manifiesta de un golpe por el hecho cristiano. Yo llamo inteligencia espiritual a la percepción viva de esta «referencia» objetiva bajo la influencia del Espíritu Santo y a la reasunción por mi parte, en la oración y en la lectura, de la actitud espiritual implicada en los viejos temas - tipos mencionados.» (24).

Se trata aquí de una intención divina providencial que el hecho de Cristo nos descubre. En el curso de los acontecimientos históricos se llega a vislumbrar en un momento dado una intención divina que los ordenaba providencialmente. Los Padres lo vieron en las persecuciones de la Iglesia primitiva. San Agustín lo descubre en la dispersión de los judíos no convertidos, que en todas partes garantizan la verdad de las Escrituras en que se apoyan los cristianos. De igual manera y con mayor garantía de acierto pueden Cristo y los Apóstoles descubrirnos esa intención providencial en el conjunto de muchos detalles de la revelación viejo-testamentaria. No se trata de un sentido bíblicamente inspirado, porque no ha pasado por la mente inspirada del hagiógrafo. Pero puede llamarse en cierta manera bíblico, porque es una modalidad que afecta a la revelación, y la revelación precristiana se contenía exclusivamente en la Biblia (25).

Más aún; la intención de Dios, al inspirar la consignación escrita de las cosas que eran en su providencia histórica tipos, era

---

(24) GELIN: O. c., pág. 31 s.

(25) Esta mera intención providencial divina extrabíblica parece haber sido percibida ya por Santo Tomás: «Manifestum est autem —dice— quod non fit abstractio a sensibus quando aliquid repraesentatur menti prophetae per species sensibiles: sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi et scriptura ostensa Danieli; sive etiam per alias causas productas, ita tamen quod *secundum divinam providentiam* ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia». IIª, IIª, q. 173, art. 3 (Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus), in corpore».

preparar históricamente la revelación del antitipo e incluso, a veces, hacer que los propios lectores, meditando sobre los diversos hechos y promesas, fueran adquiriendo conciencia de la cualidad de tipos que aquellos tenían.

Observa rectamente Daniélou que la tipología tiene su punto de partida en el Antiguo Testamento (26). Los Profetas de la cautividad han anunciado que vendrá un nuevo Diluvio a destruir el mundo del pecado; que habrá un nuevo Exodo con el que Dios librará a la humanidad cautiva de los ídolos, y un nuevo Paraíso adonde Dios introducirá a su pueblo liberado. El Nuevo Testamento no hace más que afirmar que esa tipología escatológica comenzó a cumplirse en Cristo.

En este sentido creemos que las afirmaciones de Cristo y de los Apóstoles, más que pronunciarse sobre el sentido típico estrictamente hablando, lo que hacen es continuar un procedimiento exegético o parenético entonces en boga.

b) *Los Santos Padres.*

Si del Nuevo Testamento pasamos a los Padres, la prueba, lejos de reforzarse, parece que se debilita. Oigamos de nuevo a Coppens:

> «¿Dónde encontrar entonces otras normas, por lo menos unas normas complementarias para elaborar un método de investigación y prevenir lo erróneo y arbitrario? La literatura patrística es más variada todavía que los escritos neotestamentarios. A lo más se podría soñar en conceder un trato de favor a aquellas interpretaciones tipológicas que se recomiendan por su difusión verdaderamente universal, su constancia, su naturalidad: cualidades que requieren en diversos grados la mayoría de los autores modernos que tratan de la tipología.» (27).

Con esta prudente reserva del profesor de Lovaina contrasta el excesivo optimismo de Daniélou, quien, hablando de la tipología del Bautismo, dice:

> «En el pensamiento de los Padres no se trata de simples ilustraciones. Las figuras del Antiguo Testamento son

(26) DANIELOU: *Bible et Liturgie* (Paris, du Cerf, 1951. «Lex orandi», núm. 11), página 9.

(27) COPPENS: O. c., pág. 92.

destinadas primariamente a *autorizar* el bautismo mostrando que ha sido anunciado por toda una tradición ; son «testimonia» (S. Ambrosio, De Myst, 9-12 ; Botte, 110-111). Tienen por objeto sobre todo explicarlo. Esta interpretación conserva sustancialmente todo su valor. En efecto, si queremos comprender el verdadero sentido del bautismo, es claro que nos hemos de volver al Antiguo Testamento. Por una parte, en su significación fundamental, el bautismo se encuentra, como lo ha observado Cullmann, en la línea de las grandes obras de creación y liberación realizadas por Dios en el Antiguo Testamento.

Y por otra parte ha nacido en la tierra de Israel ; en los elementos materiales que emplea como símbolo, debe ser interpretado según lo que esos elementos significaban para los antiguos judíos.» (28).

Todos quizá suscribiríamos estas últimas palabras de Daniélou, en cuanto afirman que los ritos sacramentales deberán ser interpretados a la luz del simbolismo judío. Pero la afirmación de que la exegesis tipológica de los Padres quiera ser probatoria no parece tan cierta, y expresamente la rechazaba León XIII cuando decía :

«Non quod Patres ex ea—interpretación alegórica—contenderent dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendae nossent experti.» (29).

Para sacar deducciones válidas del uso patrístico se impone antes que nada un estudio filológico del contenido de los términos empleados por los Padres. Podrán sernos utilísimos los cincuenta artículos que sobre palabras relacionadas con τύπος contendrá el *Lexicon of Patristic Greek,* proyectado por la Universidad de Oxford y elaborado por K. J. Woollcombe, que en suplemento de 15 de febrero de 1951 a «La Vie Spirituelle», publica un avance bajo el título : *Le sens de "type" chez les Pères,* pp. 84-100.

Sobre esa base habría luego que distinguir entre las afirmaciones de los Padres que autoricen el sentido estrictamente típico y aquellas otras que establezcan una tipología vaga e imprecisa casi general a lo largo de toda la economía de la Revelación.

---

(28) Danielou : O. c., pág. 98.
(29) Leo XIII : *Encyclica «Providentissimus».* E B., núm. 97.

A esta segunda tipología parece referirse el P. Daniélou que nunca se plantea el problema que a nosotros nos ocupa. Así, pues, al lado de la tipología cristológica hay para Daniélou, según los Padres, otra sacramentaria que afecta a los Sacramentos doblemente: en cuanto *realidades cumplidas*, están «en la continuidad de las obras de Dios en los dos Testamentos» (30); y en cuanto *signos* visibles, se apoyan en la Simbólica hebrea:

> «Tenemos aquí una tipología que afecta no solamente al contenido de los Sacramentos, sino a su misma forma, y que nos demuestra que con razón los vemos figurados en el Antiguo Testamento, ya que precisamente por ese motivo fueron escogidos por Cristo.» (31).

Esto es verdad. Y si es así, en esta tipología *lato sensu* entra por mucho la reflexión y manera de ser puramente humana del pueblo judío. Buscar las analogías—tipos—del Bautismo en el Antiguo Testamento será un método excelente para buscar el sentido de la institución del Bautismo—como realidad y como signo—; pero eso no nos da siempre derecho a considerar aquellas analogías como tipos bíblicos estrictamente hablando.

El mismo ejemplo del Bautismo, que estudia Daniélou, nos lo muestra. No es simplemente un rito que lava espiritualmente. Según el simbolismo judío, las aguas son tipo de destrucción y de generación, y las dos cosas significa el Bautismo. «Las aguas son en efecto para el simbolismo judío un símbolo del poder de la muerte» (32). Más adelante dirá que este simbolismo de las aguas destructoras es «un rastro del mito primordial de la creación como victoria de Dios sobre el dragón de la mar, Leviatán, que el relato del Génesis ha eliminado, pero cuyo recuerdo conserva la Biblia en otras partes» (33). ¿Puede llamarse estrictamente bíblica esta tipología judía? Lo mismo se diga de la tipología, tan extendida entre los Padres, del número 8 (34). Daniélou concede (35)

---

(30) DANIELOU: O. c., pág. 10.
(31) DANIELOU: Ibidem, pág. 11.
(32) DANIELOU: Ibidem, pág. 12.
(33) DANIELOU: Ibidem, pág. 103.
(34) DANIELOU: Ibidem, págs. 52 s., 107, 111.
(35) DANIELOU: Ibidem, pág. 110.

que más que al número de los salvados en el arca se refiere a las siete generaciones antidiluvianas:

> «Conocemos, en efecto—dice—una tradición que conocía siete generaciones antes de Noé. Parece estar en relación con las tradiciones apocalípticas influenciadas por la concepción babilónica de los siete sabios antidiluvianos.» (Y cita las *Recognitiones clementinae* 1, 29.)

Añádase a esto que a veces los Padres ven tipología en trazos del personaje-tipo que no se encuentra en la Escritura. Así, por ejemplo, en el espíritu profético de Rahab, del cual nada dice el Sagrado Texto y que los Padres tomaron de Josefo (*Antiquitates,* V, 1, 13).

Por otra parte, las variedades tipológicas de un mismo tipo son casi infinitas en los Padres (36).

¿Se puede hablar de tipos bíblicos estrictos? ¿No serán ingeniosidades que corresponden a un género literario o moda en el hablar? Moda, si se quiere, empleada por los mismos hagiógrafos, pero no por eso elevada a la categoría de la ley de interpretación. Moda seguida—exageradamente a veces—por muchos Padres, y todavía por eso mismo menos obligatoria.

* * *

Nosotros nos atreveríamos a proponer modestamente el siguiente ensayo de explicación del procedimiento tipológico: ciertos hechos más trascendentales en la historia del mundo y del pueblo de Israel han sido pensados por los Profetas y piadosos israelitas en el silencio de una meditación hecha desde el punto de vista providencial de la historia. Esta les ha llevado a descubrir en la manera divina de actuar un designio persistente y ciertas maneras constantes de obrar, que Daniélou llama *theologoumena* y que nosotros gustaríamos llamar «constantes providenciales». Por influjo de esta meditación y de este descubrimiento, los profetas, al colorar poéticamente la descripción de los tiempos mesiánicos que entrevén, lo hacen con imágenes tomadas de la descripción bíblica

(36) Véase, por ejemplo, por lo que se refiere al diluvio, DANIELOU: Ibidem, págs. 104-118.

de aquellos hechos claves en la historia del mundo o de Israel: Cuando venga el Mesías... nueva creación de los cielos y de la tierra..., nueva destrucción del pecado por el Diluvio..., nueva salvación de los pocos buenos que queden..., nueva liberación a través de las aguas del Mar Rojo..., nuevo Maná..., nuevas aguas que brotarán de las rocas..., etc.

Viene Cristo. Y El y los Apóstoles argumentan legítimamente *ad hominem,* no de la Escritura en sí, sino de ese revestimiento de reminiscencias bíblicas que la esperanza mesiánica había adquirido, de esa tipología artificiosa y poéticamente formada: Yo soy la Luz..., si alguno tiene sed..., este es el Pan que ha bajado del Cielo..., el ser del cristiano es una nueva creación..., antitipo del Diluvio, os salva el bautismo.

Los Santos Padres heredaron de los Apóstoles el procedimiento tipológico. Pero ellos no eran judíos y no supieron siempre mantenerse en la justa medida de la mentalidad hebrea. Las preocupaciones apologéticas unas veces, la diversidad de formación ideológica, otras, hicieron que al construir científicamente su neomática bíblica exageraran acaso el alcance de la tipología neotestamentaria.

Los autores posteriores no se han preocupado mayormente de profundizar en el sentido típico, ya que ha sido siempre común sentir que no hay verdad dogmática establecida por él que no lo esté más claramente por el sentido literal, puesto que no se puede conocer la existencia del sentido típico en ningún caso si no es por nueva revelación. Se han contentado generalmente con afirmar y conservar la herencia apostólica que atestigua el empleo del procedimiento por parte de Cristo y de los Apóstoles.

Modernamente ha adquirido mayor auge la llamada exegesis tipológica. Aparte de que encontramos muy imprecisos a los autores cuando hablan de ella, tenemos nuestras reservas ante las razones que les mueven a ello. Nos limitaremos a transcribir sin comentario las palabras de Coppens a este respecto:

> «Digamos, para terminar esta breve introducción histórica, que la exegesis tipológica responde sobre todo a tres preocupaciones. Tiende, en primer lugar, a descartar de las Escrituras Sagradas el baldón que podría acarrear sobre ellas el sentido literal de ciertos episodios, sobre todo de la Antigua Ley. Aspira en segundo lugar a conservar o a atribuir indistintamente a todas las secciones y a todos

los pasajes del Antiguo Testamento, un valor permanente, incluso a aquellos que el Nuevo Testamento ha sobrepasado en cuanto al sentido literal. Finalmente se esfuerza en multiplicar y reforzar entre los dos Testamentos las armonías establecidas por la Providencia, visto que las fundadas sobre el sentido literal son poco numerosas y poco evidentes.» (37).

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

(37) COPPENS: O. c., pág. 82.

Mizmor, shir y maśkil

Estos tres términos se encuentran con alguna frecuencia en los títulos de los Salmos, sin que hasta ahora se haya conseguido a nuestro juicio dar satisfactoria aclaración de su contenido; en lo cual comparten la suerte de casi todas las otras indicaciones contenidas en tales títulos.

Mizmor y *shir* son acaso los términos mejor conocidos; mas cuando llega el momento de precisar la diferencia entre el uno y el otro, es frecuente el oír o leer que *mizmor* se cantaba con acompañamiento y *shir* sin él. Esta afirmación necesita ser revisada.

En cuanto a *maśkil* todos confiesan su ignorancia, y se limitan a hacer algunas conjeturas. Nosotros tenemos la nuestra, que vamos a proponer brevemente.

Esta es la finalidad de las presentes notas: revisar la diferencia entre *mizmor* y *shir*, y proponer una explicación de *maśkil*.

Mizmor

מִזְמוֹר es un sustantivo derivado de זָמַר.

זָמַר significa «cortar, podar», y sólo en poesía «cantar». Con esta última significación no se encuentra fuera del Salterio más que en cuatro lugares: El Cántico de Débora (Jud. 5, 3); dos composiciones davídicas (2 Sam. 22, 50; 1 Cr. 16, 9); y el Cántico de Isaías (Is. 12, 5).

En el libro de los Salmos se encuentra:

a) En seis Salmos de la 1.ª colección de David: 7, 18; 9, 3. 12; 18, 50; 21, 14; 27, 6; 30, 5. 13.

b) En cinco Salmos de la 2.ª colección de David: 57, 8. 10; 50, 18; 61, 9; 66, 2. 4; 68, 5. 33; 71, 22.

c) En un Salmo de la colección de Asaf: 15, 10.

d) En un Salmo de los hijos de Coré: 47, 7. 8.

e) En tres Salmos del Reino: 92, 2; 98, 4. 5; 101, 1.

f) En cinco Salmos aleluyáticos: 105, 2; 135, 3; 146, 2; 147, 1. 7; 150, 3.

g) En dos Salmos huérfanos: 33, 2; 104, 33.

Como se ve, su uso es frecuente en las dos colecciones davídicas, casi nulo en las de Asaf y los hijos de Coré, y vuelve a intensificarse en los Salmos postexílicos. Algo más podríamos precisar diciendo que en la 1.ª colección davídica se usa solamente en los Salmos del núcleo de la colección, mientras en la segunda sigue usándose en algunos Salmos del apéndice de la misma. (1)

Si nos fijamos en los verbos que, por guardar paralelismo con *zamar*, pueden ilustrar el significado de éste, veremos que en las colecciones davídicas aparece en paralelismo con הוֹדָה y שִׁיר; más veces הוֹדָה que שִׁיר en la 1.ª; más veces שִׁיר que הוֹדָה en la segunda.

En las colecciones de Asaf y los hijos de Coré no hallamos ni uno ni otro de estos dos paralelos. Porque en la de Coré (Sal. 47, 7. 8) no hay verbo paralelo; y en la de Asaf (Sal. 75, 10) el verbo paralelo es נָגַד.

En cambio alternan de nuevo הוֹדָה y שִׁיר en los Salmos del Reino y en los huérfanos. Mientras que en los aleluyáticos sólo una vez es paralelo de הוֹדָה y otra vez de שִׁיר, y las tres restantes de הָלַל.

Una ojeada sobre los cuatro lugares ajenos al Salterio, de que antes hemos hablado, nos hará notar que en el Cántico de Débora el verbo paralelo es שִׁיר; en 2 Sam. 22, 50 es הוֹדָה; y en 1 Cr. 16, 9 el inmediato es שִׁיר, pero de algún modo también lo son שִׂיחַ, הוֹדָע, קָרָא, y הוֹדָה; casi los mismos que se leen en Is. 12, 5: הַזְכִּיר, הוֹדָע, קָרָא, y הוֹדָה. (2)

De todo lo cual resulta que los dos paralelos más antiguos y más persistentes de זָמַר son הוֹדָה y שִׁיר.

Notemos al mismo tiempo que en ninguno de los cuatro lugares ajenos al Salterio se habla de ningún instrumento músico que acompañe al canto. Y lo mismo sucede en todos los lugares del texto de los Salmos a excepción de seis, todos ellos de época postexílica. Estos son: Sal. 33, 2 (huérfano), que cita el *nebel haśor;* Sal. 71, 22 uno de los

---

(1) En un trabajo aún inédito hacemos notar que en ambas colecciones hay un núcleo de Salmos davídicos, al que luego se ha añadido un apéndice con Salmos de procedencia diversa.

(2) Nótese ya desde ahora la coincidencia de Cr. con los profetas

últimos añadidos a la segunda colección de David, que cita el *kinnor;* Sal. 98, 5 de la colección del Reino, que cita el *kinnor*; y de los aleluyáticos el Sal. 144, 9 que cita el *nebel haśor*, el 147, 7 que cita el *kinnor*, y el 149, 3 que junta el *tof* y el *kinnor*. Convendrá tener en cuenta estos datos, cuando comparemos *mizmor* con *shir*.

De זָמַר se deriva el sustantivo מִזְמוֹר, que significa «cántico». Pero no se encuentra en toda la Biblia más que en los títulos de los Salmos. En cambio se leen en algunos lugares, y aun en el texto de algunos Salmos, otros términos derivados de esta misma raíz como זִמְרָת, זִמְרָה, y זְמִרָה. (3)

En los mismos títulos de los Salmos no todas las colecciones emplean este término con la misma frecuencia. Ateniéndose a aquellos lugares en que se lee antes del nombre del autor del Salmo, notamos que así se titulan 21 Salmos de la primera colección davídica, 7 de la segunda, 3 de la tercera, 7 de la colección de Asaf, 2 de la de los hijos de Coré, y 3 de la del Reino. No se lee en ningún Salmo aleluyático ni de las subidas.

Después del nombre del autor se lee en un Salmo del apéndice de la colección primera de David (Sal. 40, 1); en uno de la segunda (Sal. 68, 1); en tres de la tercera (Sal. 109, 1; 110, 1; 139, 1); en dos de la colección de Asaf; en cinco de la de los hijos de Coré; y en uno de la del Reino. (4)

---

(3) *Zemiroth* se lee en la introducción a una composición poética de David (2 Sam. 23, 1), y parece designar precisamente los Salmos escritos por él. También se lee en Job 35, 10: Dios da al hombre «cánticos en la noche»; expresión a la que puede compararse la del Sal. 119, 54 s.: «Para mí son cánticos tus estatutos..., recuerdo tu nombre por la noche». El mismo término, en Is. 24, 16, compendia toda una gradación que comienza por levantar la voz, continúa por dar gritos (רָנַן), y termina por proclamar claramente (צָהַל). Y de modo parecido en el Sal. 95, 2, que pertenece a la colección del Reino, *Zemiroth* es sinónimo de תּוֹדָה, y acompaña al verbo רוּעַ en paralelismo con רָנַן.

La misma significación tiene *zimrah* en el Sal. 81, 3 que pertenece a la colección de Asaf, y aparece también acompañada de los verbos רוּעַ y רָנַן.

Qol zimrah es sinónimo de זמר en el Sal. 98, 5 (col. del Reino), y de תּוֹדָה en Is. 51, 3.

(4) Parece evidente que, fuera de los casos de interpolación, los términos que preceden al nombre del autor son más antiguos que los que le siguen. En otro trabajo lo demostraremos. Por lo demás, cuando hablamos del nombre del autor, lo hacemos por emplear una fórmula breve. En otra ocasión nos ocuparemos del verdadero valor de este término en cada colección.

O sea, que primeramente predominó en las colecciones antiguas, y disminuyó hasta desaparecer en las más modernas. Después hubo una época en que se añadió especialmente en las colecciones de Coré y Asaf.

Shir

Lo primero que se comprueba, al tratar de examinar el uso que del verbo שִׁיר hace la Biblia, es que lo emplea relativamente poco. Fuera de los Salmos, solamente se encuentra 57 veces, y de éstas, 35 en los libros de las Crónicas, Esdras y Nehemías. Se diría que es el autor de estos libros el que le ha dado entrada más frecuente en su léxico y lo ha puesto como de moda. Debe notarse sin embargo que nunca lo usa más que en las formas participiales *qal* y, sobre todo, *pilel*, y ello como término técnico para designar a los músicos del Templo. Sólo en 1 Cr. 16, 9. 23 emplea otros tiempos de este verbo, pero es porque reproduce el texto de los Salmos 105 y 96. Todo se reduce por lo tanto a que estos libros textifican la existencia de los términos שָׁרִים y מְשֹׁרְרִים para designar a los músicos del Templo.

El mismo participio *pilel* se encuentra en 3 Rey. 10, 12 para designar también a dichos músicos, a quienes el rey había hecho instrumentos de música: *nebalim* y *kinnoroth*.

Con anterioridad a estos textos tenemos 2 Sam. 19, 36 en que Barzilai se lamenta de no poder ya oír a los cantores y las cantoras (שָׁרִים וְשָׁרוֹת), y 1 Sam. 18, 6 en que se refiere que las mujeres salieron a festejar (לָשִׁיר) a David al son de sus panderetas después de la victoria sobre Goliat. Fuera de estos lugares no se encuentra en prosa preexílica más que en la introducción a algunos cánticos: Ex. 15, 1; Num. 21, 17; Jue. 5, 1; Is. 26, 1. (5)

Tampoco abunda mucho en la poesía. Si prescindimos de los Salmos, no lo encontramos en poesías anteriores a los profetas más que en el Cántico de Moisés (Ex. 15, 1. 21) y en el de Débora (Jue. 5, 3). Vuelve a aparecer, aunque parcamente, en la época profética, en el Canto de la viña (Is. 5, 1), en el Cántico nuevo (Is. 42, 10), en Jr. 20, 13 y Sof. 2, 14. Después del destierro se usó en Prov. 25, 20 y Job 36, 24.

---

(5) Se trata de la introducción que el redactor del libro hace; no de la introducción poética que a veces forma parte del cántico mismo.

En el texto de los Salmos lo hallamos en tres Salmos de la primera colección davídica (6), en cuatro de la segunda (7), en dos de los hijos de Coré (8) (uno de ellos de Etan), en tres del Reino (9), en tres aleluyáticos (10), en tres de la tercera de David (11), en dos Salmos huérfanos (12), y en el título del Salmo 7, 1 al señalar su ocasión histórica. También aquí prevalece el uso de este verbo en la época postexílica, aunque no falta en la anterior, especialmente en la segunda colección de David más contemporánea de los profetas.

Algo parecidō ocurre con el sustantivo שִׁיר.

En los libros de las Crónicas y en Neh. 12 (13) es un término técnico que designa la música del Templo ejecutada por los *meshorerim*, a quienes David puso עַל־יְדֵי־שִׁיר בֵּית יְהוָה (1 Cr. 6, 16. 17). Por eso se le llama שִׁיר בֵּית יְהוָה (1 Cr. 25, 6) y también שִׁיר־יְהוָה (2 Cr. 29, 27). Acompaña al holocausto (2 Cr. 29, 27), al que asisten los levitas בְּשִׁיר עַל יְדֵי דָוִיד (2 Cr. 23, 18). Se realiza con *meṣiltaim, nebalim* y *kinnoroth* (1 Cr. 25, 6. 7), y se contrapone al toque de los *jaṣoṣeroth* o trompetas (2 Cr. 29, 28), y en la traslación del Arca en tiempo de David parece ser algo distinto del toque de los instrumentos (1 Cr. 13, 8). En la traslación de la misma Arca en tiempo de Salomón, los *meshorerim* tocan los *meṣiltaim* y otros instrumentos a la vez que los *mejaṣoṣerim* tocaban las trompetas; pero además debían cantar: «Porque es bueno, porque su misericordia es eterna» (2 Cr. 5, 13). Indudablemente שִׁיר constituye la acción de los *meshorerim*; pero en algunos textos se hace difícil distinguir si ésta consiste en cantar o en tocar. 1 Cr. 13, 8 que antes hemos citado, induciría a pensar que es el canto. En cambio en Neh. 12, 27 se dice que en la dedicación solemne de las murallas de Jerusalén se convocó a los levitas para que asistiesen con *thodoth* y בְּשִׁיר מְצִלְתַּיִם נְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת, como si *shir* fuese el toque de los instrumentos.

Tales instrumentos se llaman כְּלֵי־שִׁיר, y los tocan los *meshorerim*,

---

(6) Sal. 13,6; 21,14; 27,6.
(7) Sal. 57,8; 59,17; 65,14; 68,26.
(8) Sal. 87,7; 89,2.
(9) Sal. 96,1.2; 98,1; 101,1.
(10) Sal. 105,2; 106,12; 149,1.
(11) Sal. 108,2; 137,3.4; 144,9.
(12) Sal. 33,3; 104,33.
(13) En este capítulo se describe la ceremonia solemne de la dedicación de las murallas de Jerusalén recién construídas.

que son distintos de los *mejaṣoṣerim* (2 Cr. 5, 13). Se enumeran aparte de los *jaṣoṣerot,* (2 Cr. 23, 13; 29, 27), y parece que se identifican con los *nebalim*, *kinnoroth* y *meṣiltaim* (1 Cr. 15, 16), aun cuando a veces parecen distintos también de los *meṣiltaim* (2 Cr. 5, 13; 1 Cr. 16, 42). Los hizo David לְהוֹדוֹת לַיהוָה כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ (2 Cr. 7, 6). Por eso les llama Neh. 12, 36 כְּלֵי־שִׁיר דָּוִיד, y advierte que desde los días de David existía la organización de los *meshorerim* y שִׁיר תְּהִלָּה (Neh. 12, 46).

Como se ve, a lo largo de las páginas de los libros de las Crónicas y de este capítulo de Nehemías sale al paso el término *shir* con una frecuencia muy notable, que es incomparablemente superior a la del mismo vocablo en los otros libros históricos de la Biblia.

Una sola vez se lee en 3 Rey. 5, 12 con referencia a la actividad literaria de Salomón, que pronunció 3.000 *mashal*, y mil cinco *shir*; a los cuales por cierto no hacen alusión alguna los libros de las Crónicas.

Remontándonos a composiciones mucho más antiguas, volvemos a encontrar este término en el Canto de Débora (Jue. 5, 12): «Despierta, Débora, despierta; despierta, pronuncia un *shir*». Y anteriormente en Gn. 31, 27 leemos en los reproches de Labán a su yerno Jacob la afirmación de que le hubiera gustado despedir a sus hijas con alegría y con *shirim* al son de *tof* y de *kinnor*. Fuera de estos casos no aparece más en los libros históricos.

En el texto de los Salmos se lee en un Salmo de la colección del Reino (98, 1), y en otro aleluyático (149, 1), y en dos Salmos huérfanos (33, 3; 137, 3. 4); todos los cuales fácilmente son de la época de las Crónicas o más recientes. También se lee en tres Salmos, que son de los últimos añadidos a las colecciones primera, segunda y tercera de David (Sal. 40, 4; 69, 31; 144, 9). Sólo quedan como casos de alguna antigüedad Sal. 28, 7 y 42, 9.

También hay tres profetas que hacen uso de este término. En Isaías, si prescindimos de 26, 1 que se reduce al título de un cántico, y de 24, 9 que se referiría a un canto de taberna pero que se basa en una lectura dudosa (14), tenemos dos casos: En Is. 23, 16 es un canto profano acompañado de *kinnor*; y en Is. 30, 19 es un canto semireligioso acompañado de flauta (15). Ezequiel lo emplea en 33, 32 y en 26, 13 y

---

(14) Los LXX leyeron בְּשִׁר en lugar de בַּשִּׁיר.

(15) En el primero aplica a Tiro el canto de la cortesana. En el segundo se trata de los que hacen fiesta y se dirigen al monte santo al son de la flauta.

cita para este último caso el kinnor. Pero es más interesante el empleo que hace Amós; porque, aunque en Am. 8, 10 es sencillamente un canto alegre opuesto al *qinah*, en Am. 5, 23 es el canto que acompañado de *nebel* se ejecuta durante la oblación de los holocaustos; y en Am. 6, 5 se recuerda que David hizo כִּלֵי־שִׁיר; todo lo cual nos lleva a registrar un íntimo contacto de estos textos con los libros de las Crónicas. (16)

De todo lo expuesto podemos deducir que tanto el verbo como el sustantivo שִׁיר fueron conocidos en la antigüedad, pero su uso fué muy poco frecuente. Algo más lo usaron algunos profetas, y sin duda la lectura de éstos determinó un uso más frecuente en los años posteriores al destierro.

Pero nos parece que será aún más instructiva una mirada a la distribución del sustantivo שִׁיר en los títulos de los Salmos.

Notemos en primer lugar que los Sal. 120-134, o sea los Salmos de las subidas, lo tienen todos en el título שִׁיר הַמַּעֲלוֹת.

En la colección del Reino solamente lo lleva Sal. 92 en el cual es una adición reciente, ya que forma parte de la indicación litúrgica, que es una de las últimas adiciones hechas a los títulos de los Salmos. Antes de esta adición, el título del Salmo era sencillamente *mizmor*.

Pasando a las colecciones preexílicas, en la de Asaf fué añadido al título de los Salmos 75 y 76 en época relativamente reciente, es decir, después que ya los dos Salmos llevaban el nombre de su autor expresado en la fórmula «mizmor de Asaf». En cambio en el Sal. 83 puede ser antiguo.

En la colección de los hijos de Coré se añadió al Sal. 46 también en época reciente, es decir, cuando ya se había consignado el nombre del autor; y al Sal. 87 cuando no solamente se había puesto el nombre del autor, sino que se había añadido la denominación mizmor. El Sal. 45 llevaba ya su nombre de maśkil, cuando alguien añadió, acaso para

(16) Hay otra designación que se conserva en los títulos de algunos cánticos antiguos. El cántico de Dt. 32,1-43 recibe el nombre de *shirah* en toda la introducción histórica que le precede (Dt. 31,19-30) y en su colofón (Dt. 32,44). El mismo nombre les dan los títulos en prosa, que les preceden, al Cántico de Moisés (Ex. 15,1), al canto del pozo (Num. 21,17), y al Sal. 18 incluído en 2 Sam. 22,1 sq.; de aquí lo copió después quien puso en el título del Sal. 18 la ocasión histórica de su composición. También se encuentra en el título del canto de la viña (Is. 5,1), y en la alusión a un canto que debía llamarse el canto de la cortesana (Is. 23,15).

explicar el contenido del Salmo שִׁיר יְדִידֹת. En los Sal. 48 y 88 puede ser antiguo.

En las colecciones de David la exclusión es más radical. En la primera colección no se lee en ningún título, ya que en el Sal. 30 es una añadidura reciente que forma parte de la indicación litúrgica. En la segunda colección no se lee en ninguno de los Salmos que forman el núcleo de la misma, si no es en el Sal. 65 en el que se puso en época posterior a la consignación del nombre de autor; ciertamente es añadidura reciente en el Sal. 68, en el que además del nombre de autor se había consignado ya la denominación mizmor; y en los Sal. 66 y 67 del mismo apéndice de la colección, en los que una vez antes de mizmor y otra vez después, es difícil conjeturar nada sobre su antigüedad relativa. En la tercera colección de David hay un solo Salmo, ciertamente no davídico, el Sal. 108, en que parece ser original.

Nuestra conclusión después de todo este recorrido es que el término *shir* puede ser antiguo en cuatro de los veintinueve títulos de Salmos que los llevan. En los demás es relativamente reciente. Y puesto que hay una colección, que es de las subidas, en la que todos los Salmos llevan en su título el sustantivo *shir*, nos parece poder afirmar que el uso más frecuente de este término coincidió con la época en que se hizo esta colección, que por otra parte puede estar relacionada con la época en que se escribieron los libros de las Crónicas. En esta misma época, o acaso después, sería cuando alguien añadió el término *shir* a algunos Salmos de la segunda colección de David, de la de Asaf y de la de los hijos de Coré, que aún no estarían unidas a las demás.

Teniendo presentes estas conclusiones y las que antes formulamos acerca del uso del término *mizmor*, opinamos que una diferencia, acaso la única, que hay entre *mizmór* y *shir* es que uno y otro vocablo estuvieron de moda en épocas distintas.

¿Se podrá añadir que se distinguían además porque *mizmor* exigía acompañamiento musical, y *shir* lo excluía? Creemos poder afirmar que no.

Si atendemos a los lugares en que se emplea el verbo *zamar*, observaremos que nunca se hace alusión a instrumento alguno, más que en 6 Salmos de la época postexílica (17). En cambio muchos de los títulos de los Salmos llamados *mizmor* tienen indicaciones relativas al acom-

(17) Cfr. sup. pág. 186.

pañamiento instrumental. Todo lo cual quiere decir que *mizmor* ni exige ni excluye el acompañamiento.

Por otra parte son muchos los textos que, hablando de un *shir*, citan expresamente el instrumento con que se acompañaba: Labán hubiera querido acompañar los shirim de despedida con *kinnor* y *tof* (Gn. 31, 27). María y las mujeres israelitas tocaban el *tof* al cantar: «שִׁירוּ לַיהוָה» (Ex. 15, 21). Y el *tof* tocaban también las que festejaban a David (1 Sam. 18, 6). El shir de la cortesana se acompañaba con *kinnor* (Is. 23, 16), y el de los devotos que subían al Templo con *jalil* (Is. 30, 29). Ez. 26, 13 cita el *kinnor* que acompañaba al canto. Y Amós recuerda el *nebel* que acompañaba los shirim en los holocaustos (Am. 5, 23). Los cautivos de Babilonia se negaban a cantar el shir de Sión, y por eso colgaban el *kinnor* en los sauces (Sal. 137, 2-4). Y en fin, los libros de las Crónicas hablan repetidas veces de que los *shirim* del Templo iban acompañados de *kinnoroth*, *nebalim y meṣiltaim*.

Queda por lo tanto demostrado hasta la evidencia que la diferencia entre *mizmor* y *shir* no consiste en que lleven o no acompañamiento instrumental.

Maśkil

He aquí una denominación de los Salmos, que no se encuentra en los títulos de los mismos más que en la segunda colección de David, en la de Asaf, y en la de los hijos de Coré. Primeramente la llevaron los Sal. 52-55 de la segunda colección de David, Sal. 42 y 89 de la de Coré, y Sal. 74 y 78 de la de Asaf. Posteriormente se añadió al Sal. 32 de la primera de David, y al 44 y 45 de la de Coré.

Se lee también en el texto de un Salmo, el 47, 8, que en nuestra opinión forma parte de los Salmos que se cantaban en Cades (18). Por eso sospechamos que este término sea el que en aquella región se usaba para designar los cantos sagrados.

Los autores suelen buscar su etimología en la raíz שכל «ser prudente, entendido», y concluyen, sin demasiada convicción, que se trata de un Salmo cuya ejecución requería especial pericia.

Nosotros preferimos separar la terminacion como elemento ajeno a la raíz, maśk-il, a semejanza de beth-il. *Il* sería el nombre divino equi-

(18) Esperamos demostrarlo en otro trabajo.

valente a El. Y *mśk* lo relacionaríamos con la raíz שָׂכַךְ, que significa «hacer reverencia». De esta manera *maśkil* significaría «adoración de Dios, culto religioso», y fácilmente podría ser el nombre de los cantos sagrados. No creemos que nadie encuentre gran dificultad en admitir el cambio de *shin* a *sin* al pasar de una lengua a otra.

Resulta difícil señalar el motivo que haya podido inducir a llamar *maśkil* precisamente a esos Salmos. Solamente podemos notar que esto se hizo en ocasión en que estaban unidas la colección segunda de David, la de Asaf y la de Coré; y que acaso no sea original en ninguno de estos Salmos, como no lo es en el Sal. 53 que en la colección primera de David es el Sal. 14 y no lleva esta denominación.

JESÚS ENCISO

Si peccaverit in te frater tuus.... Mt. 18,15

Un caso interesante de crítica Textual

El problema.—Ocurren algunos casos en la crítica textual neotestamentaria en que la crítica racional o interna es de doble efecto. Por una parte, basta por sí sola para decidir de la autenticidad de una variante. Por otra, sirve de excelente criterio para reconocer la bondad o fidelidad de los códices que la conservan. Tal acontece en Mt. 18, 15. Dice Jesús, según la Vulgata latina: *Si autem peccaverit in te frater tuus...* La adición del complemento *in te* es casi universal; sólo lo omiten B S sa 1 1528 22 y 544 234 *. La autoridad de B S ha hecho vacilar a los críticos. Rechazan la autenticidad de *in te* Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss y Lagrange; la admiten Vogels, Merk y Bover. Von Soden, optando por un término medio, lo incluye entre corchetes. La adición u omisión de *in te* tiene su repercusión doctrinal. Si es auténtico, se trata de una ofensa personal; si es interpolado, se habla de un pecado cualquiera. De ahí la importancia del problema. ¿Hay que seguir a B S o a la gran mayoría de los códices?

El contexto.—El contexto, en este caso, parece decisivo. Poco después, en Mt. 18,21, pregunta Pedro a Jesús: *Señor, ¿cuántas veces pecará mi hermano contra mí*[1], *y yo le perdonaré*? Semejante pregunta, si no carece de sentido, presupone que Jesús en 18,15, ha hablado de una ofensa personal. La parábola del siervo cruel, que, en confirmación de su respuesta, propone Jesús, se refiere igualmen-

---

(1) La autenticidad de *contra mi* (*in me*) en Mt. 18,21 es absolutamente cierta. Ni un solo códico omite el complemento.

te a una injuria personal. Así lo persuade la moraleja de la parábola: *Así también hará mi Padre celestial con vosotros, si no perdonaréis cada uno a vuestro hermano con todo vuestro corazón.* (Mt. 18,35.)

De ahí dos consecuencias. Primera: luego en este caso yerran B y S. Segunda, más universal e importante: luego no siempre B y S se merecen la fe que le dieron algunos críticos.

EL PASAJE PARALELO DE LC. 17,3-4.—El cotejo con los pasajes paralelos y de las respectivas documentaciones es frecuentemente revelador bajo muchos conceptos. Conviene, pues, examinar si la comparación de Mt. 18,15 con Lc. 17,3-4 corrobora o invalida las conclusiones sacadas anteriormente.

Dice Jesús en Lc. según la Vulgata: *Si peccaverit [in te] frater tuus, increpa illum; et si paenitentiam egerit, dimitte illi. Et si septies in die conversus fuerit ad te dicens: Paenitet me, dimitte illi.* Aquí el problema es más complejo y delicado. Dos veces recurre el complemento *in te*, pero apoyado en documentación muy diferente. El primero (17,3) es muy inseguro; lo omiten muchos e importantes códices y versiones: B S L W 33 892 sa bo Θ *fl* 1071 A 1047 *a b f ff*^{2} *g*^{1} *g*^{2} *i l m r*^{2} *vg*^{w} sy, y con ellos los críticos unánimemente. El segundo (17,4) es enteramente seguro; lo tienen la casi totalidad de los códices (a excepción de unos pocos secundarios: 28 1675 sy^s), y lo admiten todos los críticos. Esta diferente situación de los dos complementos plantea dos problemas: uno crítico: ¿es auténtico *in te* en 17,3?; otro exegético: ¿se habla ya en 17,3 de ofensas personales o generalmente de pecados?

Conviene proceder de lo más cierto a lo más discutible.

En 17,4, en que *in te* es auténtico, se trata de ofensas personales. Esta conclusión empero no prejuzga necesariamente la autenticidad de *in te* en 17,3. Caben, en absoluto, tres hipótesis. Primera: en 17,3 se habla del pecado en general; en 17,4, de las ofensas personales. Segunda: en ambos versículos se habla igualmente de la ofensa personal, explícitamente en ambos casos, con la repetición de *in te*. Tercera: se habla también de la ofensa personal en ambos versículos; pero sólo implícitamente en 17,3, donde no se expresa, si bien se presupone, el complemento *in te*. ¿Cuál de las tres hipótesis será más verosímil? La primera resulta incoherente, y por lo mismo menos probable. La segunda es más llana, pero tal vez por eso mismo

más sospechosa. La tercera no parece inverosímil. Como en 17,3 no se expresa el *conversus fuerit* (expresado en 17,4), que sin embargo se presupone: así podría dejarse de expresar el complemento sobreentendido *in te*, que después se expresa. Parece preferible una redacción ambigua a una incoherente.

La raíz de estas inseguridades textuales o exegéticas deberá buscarse en un hecho interesante. Jesús habla no sólo del perdón de las ofensas, sino también de la corrección fraterna: *Si pecare tu hermano, repréndele; y si se arrepintiere, perdónale* (Lc. 17,3; Mt. 18,15). Perdón de las ofensas personales y corrección del ofensor no son incompatibles; y ambas cosas juntó Jesús. Pero la corrección puede también ejercerse en faltas que no sean ofensas personales; y de hecho, generalizando la enseñanza de Jesús, se aplicaron sus palabras para reglamentar la corrección fraterna. Para semejante generalización era oportuna la omisión de la nota personal expresada por el complemento *in te*. En efecto, aun en Lc. 17,4, en que su autenticidad es evidente, no faltaron códices que lo suprimieron. Dado el uso que de estos textos se hizo, entendiéndolos de la corrección fraterna, no es verosímil que se les interpolase el complemento *in te*; en cambio, es muy verosímil que, si estaba, se suprimiese, para destacar la impersonalidad de la corrección.

Comparación de Mt y Lc.—Previas estas consideraciones, podrá valorarse más ajustadamente la diferente situación de *in te* y de su omisión en los tres casos mencionados:

Mt. 18,15: in te] om B S sa 1 1592 22 544 234*

Lc. 17,3: in te] om B S L W 33 892 sa bo Θ *f*i 1071 A 1047 *a b f ff*^{2} *g*^{1} *g*^{2} *i l m r*^{2} vg^w sy

Lc. 17,4: in te] om 28 1675 sy^s

Esta confrontación de documentaciones es instructiva. El apoyo de la omisión en Lc. 17,4 es casi nulo; en Mt. 18,15 es reducido e inseguro; en Lc. 17,3 es extenso y solidísimo. Tan diferente documentación hubo de tener una razón objetiva, que no parece pudo ser otra sino la autenticidad de *in te* en Lc. 17,4 y su interpolación en Lc 17,3. En cuanto a Mt 18,15 su omisión se explica perfectamente como una autoharmonización de B S sa *f*1 con Lc. 17,3.

CONCLUSIÓN.—La doble comparación con Lc. ha corroborado la autenticidad de *in te* en Mt. 18,15. Con esto se confirma el yerro de B S en Mt. En cambio, en Lc. 17,3 los mismos B S, respaldados por los cesarienses Θ *f*1, por el antioqueno A, por los occidentales vet-lat sy y por los independientes 1071 y 1047, aciertan contra el texto bizantino. En el primer caso, B S representaban una variante recensional; en el segundo conservan la lección original (2).

José M. Bover, S. J.

(2) Es muy distinto el caso de la adición u omisión del complemento *ad te* (*si... se volviere a ti*) en Lc. 17,4 *b*. Con la adición o con la omisión el sentido del verbo (*se volviere*) queda inalterable. Así se explica el extraño fenómeno de que B y S, que omiten *in te*, añadan *ad te;* y que los antioquenos, que añaden *in te*, supriman *ad te*. Caprichos de recensores, correctores y copistas. Y es muy probable que los antioquenos, que en Mt. aciertan en la adición de *in te*, acierten igualmente en Lc. en la omisión de *ad te*. Por lo menos con esta omisión muestran no propender a las adiciones, tanto como a las veces se supone.

NOTICIARIO

El Movimiento Bíblico Católico en Alemania

A raíz de la primera guerra mundial (1914-1918) comenzó en Alemania un reflorecimiento de vida religiosa que se manifestó en diversos «Movimientos»: así, entre otros, el «Movimiento Litúrgico», el «Eucarístico», el de «Ejercicios» y el de «Juventudes» (Quickborn, Neudeutschland). Pero quien desea ser verdadera y vitalmente cristiano debe, necesariamente, alentar en sí el deseo de comprender profundamente la revelación como Palabra de Dios. Y así en los círculos religiosos se recurrió por ley natural a la Biblia y se entró en contacto con la Palabra de Dios en su forma más sencilla, asequible a todos. De cortas lecturas bíblicas en las reuniones, se pasó paulatinamente a «Horas Bíblicas» y círculos bíblicos propiamente dichos. Surgió la idea de hacerlos asequibles también a otros, y así nacieron—si bien al principio aislada y esporádicamente bajo el Gobierno del Reich—las «Horas Bíblicas» públicas para todos los fieles. La activa participación de todas las clases sociales mostró que se había respondido a un hasta entonces secreto deseo del pueblo. Precisamente en la Diáspora quienes pensaban profundamente en católico llegaban casi a sentir envidia, cuando tenían que reconocer que sus hermanos protestantes, instruídos con las «Horas Bíblicas», estaban más familiarizados que ellos con la Palabra Divina de la Sagrada Escritura. Por ello acogieron con agradecimiento la oportunidad que había de hacerles posible, a través de las «Horas Bíblicas», esa mayor familiaridad.

El desarrollo de esta obra benemérita necesitaba, si había de ser duradera y eficaz, un Consejo organizador que pudiera prestarle su

ayuda y apoyo así como una dirección clarividente. Es un gran mérito del entonces Director de «Caritas», Mons. Dr. Straubinger (Stuttgart) el haber sentido muy pronto esta necesidad y el haber puesto inmediata y enérgicamente manos a la obra. El 22 de septiembre de 1933, después de haberse puesto en contacto con distintos Prelados, fundaba en Stuttgart un Comité de acción llamado «Movimiento Bíblico Católico» (Katolische Bibelbewegung) que se impuso la tarea de fomentar la difusión de la Sagrada Escritura y de despertar y cultivar en el pueblo el interés por las lecturas bíblicas. No era ciertamente la primera organización fundada con este fin: ya el Cardenal Faulhaber, el gran conocedor de la Biblia y famoso orador, había creado un apostolado bíblico en la archidiócesis de München-Freising. Con todo, éste se limitaba en la intención y en la práctica exclusivamente al ámbito diocesano, mientras que la nueva fundación de Stuttgart desde un principio se propuso Alemania entera como campo de acción. Que el centro de cristalización de todos los amigos de la Biblia se constituyera prácticamente en la diócesis de Rottenburg no puede sorprender, si se piensa que pocos años antes había gobernado esta diócesis uno de los más grandes «servidores de la Palabra», el Obispo Paúl Wilhelm von Keppler, y que en Stuttgart tiene su sede la conocida Sociedad protestante «Priviligierte Württembergische Bibelanstalt».

Objetivo primordial del nuevo Comité de acción era ante todo ganar al clero de todo el Reich para el apostolado bíblico y fomentar, en lo posible, el trabajo ya emprendido. Y así se tuvieron a lo largo de todo el año en todas las diócesis de Alemania—en algunas, repetidas veces—conferencias y jornadas sacerdotales; los alumnos de los seminarios fueron preparados para su futura actuación bíblica pastoral por medio de Semanas Bíblicas, y el pueblo fiel fué también introducido por medio de semanas y triduos bíblicos en el conocimiento y uso práctico de la Sagrada Escritura como libro de oración y meditación. Aparte de esto, intentaba la Asociación «Katholische Bibelbewegung» (llamada desde 1946 «Bibel und Kirche») apoyar y facilitar el apostolado bíblico de los pastores de almas a través de cartas bíblicas y plan anual de lectura de la Biblia y con la publicación de un *Manual Bíblico práctico* y de una serie de escritos científicos sobre la Biblia (hasta ahora cinco números). En los años anteriores a la guerra (1936-1938) logró la Central de Stuttgart organizar tres viajes de estudio y peregrinación a Tierra Santa, que

proporcionaron a los participantes nuevos ánimos para el trabajo bíblico en la Patria. Junto a esta actividad cultural y práctica pastoral, se interesó también la Central por la divulgación de los Libros Sagrados. En los primeros quince años fueron distribuídas al pueblo más de cinco millones de Biblias completas y parciales. Durante la última guerra (desde julio de 1940), el Director tradujo los Evangelios dominicales al francés, los imprimió o multicopió como manuscritos y los repartió gratis a los prisioneros franceses para ofrecerles al menos de esta manera algún consuelo espiritual y apoyo interior.

La Central de Stuttgart constituyó aparte un Consejo Científico, al cual, entre otras cosas, se debe la publicación de la *Internationalen Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* (revista internacional de revistas sobre ciencias bíblicas y colindantes).

Hasta aquí se limitaba el «Movimiento Bíblico» casi exclusivamente al clero. Ya en el primer año de su fundación contaba con 3.000 miembros; más tarde llegó a los 8.000. Desgraciadamente no pudo desarrollarse el movimiento con la tranquilidad con que se había deseado. Su fundador y primer Director Mons. Dr. Straubinger se vió obligado a abandonar Alemania en junio de 1937, bajo presión del partido que entonces gobernaba. El encontró en Argentina, como profesor de Exegesis en el Seminario de La Plata, un nuevo campo de trabajo que rápidamente aprovechó para iniciar también en la nación hospitalaria un movimiento bíblico. Su sucesor en Alemania, el párroco Bärtle, se hallaba en muy difícil situación frente al régimen nazi para sacar adelante la obra encomendada en tiempos tan turbulentos. En 1938, por orden estatal, hubo de ser cambiado el nombre de la Asociación, porque la denominación de «Movimiento» se reservaba exclusivamente para el partido. Desde entonces se llama «Obra Católica de la Biblia» (Katholische Bibelwerk). Desde el año 1942 no le fué proporcionado papel a la KBW, de tal manera que hubo de ser abandonada la publicación de los medios de ayuda (revista, cartas bíblicas, etc.), tan estimados del Clero. En lugar de la palabra escrita hubo que intensificar la hablada. El Director Bärtle consiguió con su simpatía personal un verdadero estado mayor de conferenciantes para que en medio de las grandes turbulencias y angustias de la guerra no desapareciera el entusiasmo por la Biblia. En 1944 la Sección de Publicaciones de la KBW, que ya desde hacía años por carencia de papel no publicaba nada, fué total-

mente suprimida, naturalmente, sólo para poderse incautar de sus instalaciones. Esto no se llevó a efecto, porque el 26 de julio de 1944 el local de la Central fué totalmente destruído por las bombas de aviación. Pero el párroco Bärtle no se desanimó por esto; continuó incansablemente su trabajo en favor de la KBW, aunque en modestas dimensiones, desde su pueblo natal hasta que la Fuente original de la Biblia, el 6 de mayo de 1949, en un mortal accidente, lo llamó a Sí. Le había sido concedido, por lo menos, sacar a luz de nuevo la revista de la KBW en su nueva forma *Bibel und Kirche* (Biblia e Iglesia), y presenciar en muchas partes un reflorecimiento de las «Horas Bíblicas». De todas formas, su muerte repentina ha ocasionado a la obra de la Biblia una pérdida de la cual todavía no se ha recuperado. La sensible escasez de sacerdotes en los tiempos de la postguerra dificulta el poder dedicar exclusivamente a la KBW un sacerdote entusiasta y capaz. Si el Episcopado, a pesar de todo, lo ha hecho y ha nombrado nuevo Director al Dr. Auer, es para demostrar claramente la gran estima en que los Prelados tienen a la Obra de la Biblia.

En realidad, el entusiasmo por la Biblia resucita de nuevo después de los horrores de la guerra. Bien se puede asegurar que las «Horas Bíblicas» y las demás iniciativas de este movimiento no se olvidarán jamás en la Pastoral católica alemana. Como los capellanes militares en la prisión mantuvieron las «Horas Bíblicas» con sus compañeros de infortunio, así también muchos sacerdotes en la patria, a pesar de todos los horrores y angustias del tiempo. «Horas Bíblicas» para las Parroquias o agrupaciones de ellas, «Horas Bíblicas» en la casas religiosas (claustros, convictorios, etc.), lecciones bíblico-ascéticas en las conferencias mensuales de sacerdotes, ejercicios bíblicos, semanas, cursos superiores..., lectura diaria de la Biblia por parte de los fieles, todas estas formas han calado en la vida católica de Alemania, ciertamente no en la medida en que la Encíclica «Divino Afflante» desearía, pero sí de manera notable. Y quien ha colaborado una vez activamente en el trabajo bíblico, difícilmente se vuelve atrás. Experimenta en sí mismo lo que en cierta ocasión expresaba un escritor no católico: Quien abra una vez la Sagrada Escritura, cerrará todos los otros libros.

La imagen del Movimiento Bíblico católico en Alemania quedaría incompleta, si pasáramos por alto que la recomendación del Código de Derecho Canónico (can. 938), según la cual toda Catedral

debe tener un canónigo teólogo que explique la Escritura, en la diócesis de Trier se cumple desde hace años. En sentido estricto (como expositor de la Sagrada Escritura) ciertamente sólo aquí; las demás diócesis se contentan, por lo que yo sé, con predicadores que tocan incidentalmente temas bíblicos pero por lo regular tratan de otros temas. Sería de desear—y correspondería mejor a la intención del legislador—que en todas las Catedrales fuera regularmente explicada la Sagrada Escritura al pueblo por un canónigo teólogo. El pueblo fiel desea salir de dudas. Y, seguramente, el planteamiento de las candentes cuestiones de nuestro tiempo y de los problemas de la fe, no quedaría tan en el aire con una hábil revalorización de la Palabra de Dios.

Se ha hecho, pues, ya algo importante en el apostolado bíblico, pero queda todavía mucho por hacer.

Generosus Marquardt, O. F. M. Sigmaringen.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

NICOLAU, MICHAEL, S. I. y SALAVERRI, JOACHIM, S. I.: *Sacrae Theologiae Summa.* Vol. I: *Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De Sacra Scriptura.* 2.ª editio. Madrid, B. A. C., 1952. 140 × 200 mm., XXIII + 1151 págs.

El hecho de haberse agotado en menos de dos años la copiosa primera edición de este primer volumen de la *Sacrae Theologiae Summa* que, preparada por los profesores españoles de la Compañía de Jesús, lanzó al mercado la benemérita Biblioteca de Autores Cristianos, habla elocuentemente de la oportunidad y del valor intrínseco de esta publicación.

Y, efectivamente, dentro de su carácter de Manual o libro de texto, la Teología Fundamental de los doctos profesores de Granada y Comillas puede servir de modelo. Ante todo, por el riguroso método lógico con que se escalonan los diversos tratados. La separación que el Renacimiento introdujo entre la Introducción general y especial a la Sagrada Escritura por una parte, y los tratados *De Revelatione* y *De Ecclesia* por otra, si bien contribuyó a dar mayor importancia a la primera, que pasó a ser tratada por especialistas y desde entonces comenzó a cultivarse con mayor profundidad, encierra sin embargo el grave inconveniente pedagógico de deshacer la unidad lógica que necesitan los preámbulos de la fe teológica. Las conveniencias pragmáticas de los planes de estudio en nuestros Seminarios y Universidades eclesiásticas siguen aconsejando la separación de profesores y de horarios para esas dos partes de la Teología Fundamental. El texto que presentamos evita los inconvenientes que de ahí pudieran seguirse. De un lado, las distintas materias han sido tratadas por especialistas distintos; y de otro, el alumno posee en un solo volumen y colocados por riguroso orden metodológico los diversos tratados que constituyen la Teología Fundamental.

El P. Nicolau coloca después del tratado de *Criteriologia revelationis*, y antes de pasar a la demostración del hecho de la revelación cristiana, un tratado que titula *De fontibus historicis ad probandum factum revelationis* y en el que oportunamente se recogen los puntos principales sobre el texto del Antiguo y Nuevo Testamento, así como sobre la autenticidad e historicidad de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles. Igualmente, el P. Salaverri procura distinguir metodológicamente en el tratado *De Ecclesia* la parte apologética de la dogmática, colocando en medio el

estudio *De Ecclesiae Magisterio*. Termina el libro con la exposición que hace el P Nicolau del tratado dogmático *De Sacra Scriptura*, completando así el estudio de las fuentes de la Teología.

A este primer mérito metodológico añade la presente obra otros también relevantes. Las distintas cuestiones son tratadas con claridad y parsimonia sin perder nunca el sentido de la proporción debida. Los autores están bien informados de los problemas de nuestro tiempo y aducen bibliografía abundante y al día. Tanto, que esta segunda edición seguiría siendo actualísima sin ninguna adición sobre la primera. Y, no obstante, el P. Nicolau, en el Tratado IV, núm. 220, al hablar de los sentidos de la Sagrada Escritura, recoge—aunque sin citarnos, porque todavía no se había publicado nuestro trabajo (1)—las objeciones que en la XII Semana Bíblica Española de 1951 formulábamos contra el llamado «sensus plenior» y contra el carácter estrictamente inspirado en el Antiguo Testamento del sentido típico. Huelga decir que en estos puntos no coincidimos con el P. Nicolau, sin que por ello nuestros lectores hayan de estimar en menos la obra—por tantos conceptos eximia—de los doctos profesores jesuítas.

S. Muñoz Iglesias

Guillet, Jacques: *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation.* [Études publiés sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière. 18.] Paris, Aubier, Éditions Montagne, 1951. 284 páginas, 225 × 140 mm.

En otros tiempos el título habría sido tal vez *Temas de Teología Bíblica*. En la actualidad parece ser que esta denominación se evita cuidadosamente en muchos sectores, particularmente en Francia.

En su obra el autor estudia cuidadosamente el vocabulario (palabras e imágenes) propio de algunos «temas bíblicos»—ni todos los posibles ni quizá siempre los más fundamentales (aunque importantes todos los que se tocan), como paladinamente se reconoce en las primeras líneas del prólogo—, con la intención de presentar las riquezas de la religión de Israel y señalar el movimiento progresivo que la condujo a Jesucristo. Para hacer ver cómo los ulteriores progresos del vocabulario viejotestamentario van al compás de los progresos de la Revelación, hasta culminar en la revelación del Nuevo Testamento por Jesucristo. Con lo cual se hace patente el carácter sobrenatural de este progreso; carácter sobrenatural que permanece oscuro en el Antiguo Testamento, para manifestarse con todo su esplendor en cuanto aparece Jesucristo.

La presentación y desarrollo que el R. P. da a su trabajo le hacen interesante de veras e indudablemente puede ser útil a personas cultas y sobre todo a profesores, como lo ha sido para nosotros mismos. Mas permítasenos decir que, a nuestro parecer, el autor no logra plenamente sus propósitos. Para que apareciera bien, además del progreso de la revelación, también el carácter sobrenatural de la misma, habría sido preciso establecer la comparación con el vocabulario de otras religiones

(1) Muñoz Iglesias, S.: *Problemática del «sensus plenior»*, en «XII Semana Bíblica Española». (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco Suárez», 1952), págs. 223-259.

con mayor amplitud y constantemente. Hacemos la observación, porque saludaríamos con gusto ulteriores ediciones y, mejor aún, ampliaciones de la obra; y porque nos sentimos identificados con las palabras del prólogo: «Concluir de ciertos contactos a una dependencia religiosa, es desconocer la religión de la Biblia.»

Los temas o puntos, cuyo vocabulario se estudia, son seis: 1) Temas del Exodo. 2) Gracia, justicia y verdad. 3) Temas del pecado: Nombres, universalidad, horror. 4) Temas de condenación: Las potestades satánicas y los lugares malditos. 5) Temas de la esperanza: La vida, poseer la tierra, la heredad de Yahvé y la viña. 6) El aliento o soplo de Yahvé: El viento, el aliento de vida, el espíritu de Yahvé, la efusión del Espíritu, el Espíritu Santo, el Verbo y el Espíritu.

Se exponen en todos los capítulos o temas los diversos elementos integrantes o apuntados, hasta llegar al Nuevo Testamento, que los recoge todos, pero añadiendo siempre algo, una plenitud de sentido desconocida en el A. T.

Como muestra del modo de proceder intentamos resumir el tema primero del Exodo. Se señala cómo la memoria de este período, en el que el pueblo de Israel marchó bajo la guía directa de Dios, permaneció viva e influyente en la liturgia y en la literatura sagrada. Penetró en la vida del culto hasta convertir la Pascua, por ejemplo, en el momento supremo anual de renovar la comunión de Israel con su Dios. Para los profetas fué el período ideal, en que la fidelidad de Israel correspondía a la ternura de Dios; período que volverá a pesar de la traición del pueblo. Los salmistas, en cambio, retuvieron del vocabulario del Exodo las palabras con sentido interior: Tentación, caminos del Señor, agua y maná. Para ellos fué el período en que Dios probó a su pueblo, que le recuerda al israelita que no puede separar su conducta personal de la revelación de Dios en la historia y que le hace presente que Dios puede alimentar al hombre con manjares inaccesibles al hombre. Y con un paso más allá, lleva al autor de la Sabiduría a descubrir en aquellas gestas divinas al corazón de su mismo Autor. Mas esta contemplación sublime acabaría en fracaso, en un puro soliloquio, de no haberse encarnado el Verbo, la Palabra de Dios, en Jesucristo. Por Jesús, que revive en su existencia la historia de su pueblo—cf. las tentaciones en el monte de la Cuarentena y la suprema tentación de la Agonía en el Huerto, Pasión y Muerte—, el pueblo cristiano podrá seguir de modo perfecto una marcha religiosa análoga a la del pueblo hebreo: renunciar al mundo pagano, para poner su existencia en manos de Dios, una vez el asco espontáneo por el pecado se habrá transformado al contacto del horror infinito de Jesús por el mal.

Enriquecen la obra los índices de citas bíblicas, de raíces y palabras hebreas y el índice analítico.

PABLO TERMES ROS, Pbro.

MARÍN-SOLA, FRANCISCO, O. P.: *La evolución homogénea del dogma ctáolico.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. 200 × 130 mm., VII + 831 págs.

La Biblioteca de Autores Cristianos acaba de prestar un excelente servicio a los teólogos y escrituristas con la reedición de esta obra, cuyas dos ediciones—española de 1923 en Valencia y francesa de 1924 en Friburgo de Suiza—estaban ya totalmente agotadas. La presente impresión española recoge todas las adiciones—algunas notables—que el autor hizo al publicarla en francés.

Los teólogos de todas las escuelas, aunque en puntos accidentales discrepen, con-

sideran a esta obra fundamental como el intento mejor logrado de explicar la homogeneidad del progreso dogmático. Y el moderno movimiento de la «nueva teología», cuyos errores capitales nacen de una falsa inteligencia del progreso dogmático, la hace hoy más actual que en la fecha de su primera edición, como observa acertadamente el P. Emilio Sauras, O. P., en su magnífica introducción general (págs. 1-125).

Para los especialistas en Sagrada Escritura, que hoy tienden a replantearse el problema de los sentidos bíblicos y que han de hacerlo a la luz del Magisterio de la Iglesia, ha de ser utilísimo el conocimiento de la postura teórica de Marín-Sola y del estudio histórico que hace de la intervención de la Iglesia en la explicitación del dogma. Particularmente les recomendamos la lectura del capítulo segundo: *La evolución del dogma y la virtualidad implícita del dato revelado* (págs. 169-258).

Sentado en la sección I (págs. 169-176) que el punto de partida cuando se habla de progreso dogmático no puede ser ni el sentido que las fórmulas reveladas tienen en la mente de Dios, ni el que tenían en la mente de los Apóstoles—porque en esta doble línea no cabe progreso—, sino el conocimiento explícito que tuvo la primitiva Iglesia; estudia en la sección II (págs. 176-203) el origen histórico de la confusión moderna sobre la verdadera virtualidad revelada; hace en la III (págs. 203-210) una clasificación de las diversas teorías católicas sobre la materia; prueba después que la verdadera virtualidad revelada no es la físico-conexiva (sección IV, páginas 210-231), sino la metafísico-inclusiva (sección V, págs. 231-245); para concluir en la sección VI (págs. 245-255) que la virtualidad metafísico-inclusiva es realmente homogénea con el dato revelado.

La exposición del P. Marín-Sola es maravillosamente clara, y este capítulo muy digno de tenerse en cuenta cuando se intenta abordar el problema tan complejo de los sentidos bíblicos. La misma claridad de su postura facilita el diálogo y la réplica a los que opinen de distinta manera.

Por nuestra parte sólo quisiéramos hacer una ligera observación. Cuando Marín-Sola habla del punto de arranque del progreso dogmático, sólo considera dos situaciones extremas: el conocimiento de la primitiva Iglesia más deficiente que el nuestro, y el conocimiento que de lo revelado tienen Dios y los Apóstoles, superior en explicitud al nuestro—el de Dios totalmente inasequible y el de los Apóstoles sólo asequible al final de los tiempos—. Sobre esta base es evidente qne nuestro conocimiento de lo revelado nunca superará en explicitud el contenido de la revelación apostólica. Pero, ¿es igual la situación respecto a los hagiógrafos no Apóstoles? También éstos revelan. ¿Podemos nosotros rebasar en explicitud el conocimiento que ellos tuvieron de lo que revelaron? Marín-Sola responde afirmativamente, aunque para su objeto no le interesa, porque su punto de arranque es la muerte del último Apóstol. Interesa, sin embargo, al exegeta. Y aquí creemos que conviene distinguir. De tres maneras revela Dios: *a*) mediante los Apóstoles, a los cuales es sentencia común que Dios *infundió* un conocimiento explícito de todo el contenido de la revelación; *b*) mediante los profetas, a los cualees reveló la partecita de revelación que cada uno tenía que comunicar, bien con conocimiento explícito de todo el contenido de ella, bien sin ese conocimiento, y *c*) mediante los simples hagiógrafos, a los cuales no reveló nada, sino cuya mente y cuyos conceptos empleó instrumentalmente para revelarnos lo que ellos nos dicen.

En el primer caso nuestro conocimiento explícito nunca puede superar al de los Apóstoles. Puede, en cambio, superar al de los profetas aun en aquel dato particu-

lar que ellos revelaron como meros transmisores. Pero creemos que no puede superar al del hagiógrafo en aquello que para nosotros es revelado sólo porque él, instrumentalmente movido por Dios, nos dijo.

En este último caso, aunque quizá con proyección hacia los otros dos, hay varios problemas que plantearse: La designación y comprensión de los conceptos empleados por los intermediarios de la revelación, ¿se han de medir por la que tales conceptos tienen en la mente de Dios o por la que tienen en la mente de los Apóstoles, profetas o simples hagiógrafos? Lo revelado ¿son realidades o conceptos? Porque de ahí depende que sean reveladas simplemente las notas incluídas en el concepto o las perfecciones incluídas en la realidad.

Hacemos estas observaciones no en plan de crítica a la obra de Marín-Sola, sino con vistas a la proyección que de su postura pudiera hacerse—y algunos han hecho ya—sobre la cuestión de los sentidos bíblicos. Ni tratamos por el momento de responder a esas preguntas. Quizá la respuesta no sea tan sencilla como a primera vista pudiera parecer.

S. Muñoz Iglesias

Hölscher, Gustav: *Das Buch Hiob*. (Handbuch zum Altem Testament. Erste Reihe, 17.) Verlag von J. C. B. Mohr «Paul Siebeck». Tubingen, 1952.

El Sr. Hölscher, siguiendo la línea general de los modernos comentarios al libro de Job, lo encuadra dentro de la literatura sapiencial, y dentro de ella en el género de la novela didáctica. Es decir, para nuestro autor el libro de Job es una ficción poética con elementos tradicionales con el fin de esclarecer el oscuro problema de la retribución terrena a las acciones morales. A través de sus diálogos se sopesan las distintas posiciones tradicionales respectivas del magno interrogante de la presencia del mal en el mundo y sus relaciones con la conducta individual de cada hombre. Desde el punto de vista de la crítica literaria el libro de Job tal como hoy lo conocemos es fruto de un núcleo primordial al que se injertaron adiciones posteriores aparte de no pocos retoques, y concebido todo en la época clásica de la literatura sapiencial israelita, sin que se pueda precisar el lugar de la composición, aunque es más probable que haya sido en la misma Palestina a pesar de las indicaciones respecto de la fauna de Egipto.

El tipo de comentario que reseñamos es el clásico germano, a base de mucha erudición lexicográfica, aunque también se destaca la parte ideológica.

En concreto, respecto del discutido pasaje del 19,26 el autor hace resaltar que no aparece en él el concepto de resurrección corporal como parecería indicarlo la versión de la Vulgata, sino la esperanza del infortunado varón de Hus de que al fin sea reconocida su inocencia.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Moule, C. F. D.: *The Language of the New Testament*. Inaugural Lecture. Cambridge University Press, 1952, 30 págs., 185 × 125.

Este folleto contiene la clase inaugural de su cátedra leída por el Rev. Moule. Es toda ella un balance y un programa. Reconoce la importancia de la Teología, pero

se siente llamado a cultivar este campo, básico para aquélla, de las construcciones y giros del lenguaje empleado en el N. T. A los grandes maestros, que se esforzaron por estudiar el léxico griego empleado en la Biblia, han seguido otros que en los últimos cincuenta años han preferido consagrarse a canstruir con los materiales adquiridos. Es preciso continuar ahora el estudio analítico, sino que M., más que en el léxico se fija en la construcción gramatical. Como prueba de la necesidad de este trabajo aduce algunos ejemplos: el uso del artículo, el del relativo simple y el compuesto, el empleo de determinado verbo en unos tiempos y de su sinónimo en los demás, el sentido de los tiempos en el griego bíblico. Finalmente se propone hacer un estudio comparativo del lenguaje empleado por los diversos escritores del N. T., incluyendo en ellos a los diversos amanuenses que pudo emplear S. Pablo.

J. Enciso

Dupont, J., O. S. B.: ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ . *L'Union avec le Christ suivant saint Paul.* Première partie: «*Avec le Christ*» *dans la vie future*. Lovaina, 1952, página 221.

El P. Dupont está ya consagrado entre los mejores estudiosos de la teología de San Pablo. Un nuevo volumen viene a traer una nueva e interesante aportación a la plena comprensión del pensamiento paulino: el estudio de la fórmula σὺν Χριστῷ. El autor divide su ensayo en dos partes. La primera sitúa la expresión σὺν Χριστῷ en los temas en que el Apóstol es altamente tributario del ambiente, mientras que la segunda encuentra desarrollos ulteriores en donde expone vistas teológicas mucho más personales. Dom Dupont separa ambas partes, y en el presente volumen sólo desarrolla la primera: «con Cristo» en la vida futura.

Esta proyección escatológica de la fórmula paulina se desenvuelve en dos planos graduados. En primer lugar, la fórmula σὺν Χριστῷ caracteriza la condición del creyente en la era que la Parusía del Señor debe inaugurar. Cristo, por su resurrección, ha entrado en posesión de todos los bienes escatológicos. Todo lo que se espera del mundo futuro se ha realizado ya en su persona. Desde entonces, la esperanza se concentra en él. La vida celestial, la realeza, la gloria: de todo esto goza ya Cristo. Al momento de su Parusía hará partícipes de estos bienes a los creyentes. Estos, pues, esperan vivir con él, reinar con él, ser glorificados con él. Más que un gozar de la compañía de Cristo, la felicidad escatológica aparece aquí como un tener parte en sus privilegios. Cristo resucitado es el objeto de la esperanza, no tanto por su persona como por las condiciones gloriosas en que se encuentra. En resumen, la fórmula «estar con Cristo» equivale, en este sentido, a «gozar de los privilegios gloriosos de Cristo».

En 2 Cor. 5,8 y Fil. 1,23 «estar con Cristo» apunta a otro sentido muy diferente. Pablo expresa su aspiración a gozar de la presencia de su Maestro y se afana por buscar esta presencia por sí misma. El pensamiento de estos dos textos no se mueve en la antítesis que opone el mundo presente al futuro; el binomio se polariza en este balanceo: la vida en el cuerpo y la sobrevida tras el abandono del cuerpo, la vida de acá y la que sobreviene inmediatamente después de la muerte. Esta manera de ver, que es nueva en el Apóstol, es tributaria del helenismo. Buscando en el helenismo su inspiración, Pablo ve transformarse su esperanza. Primeramente, porque traslada al tiempo inmediatamente posterior a la muerte esotras

aspiraciones que tendían todas ellas hacia el fin de los tiempos. Y después, porque abandona el punto de vista colectivo en el que se colocaba de ordinario la espera judía y cristiana de la Parusía; bajo la influencia de las perspectivas griegas, más individualistas, Pablo enfoca el objeto de su esperanza desde un punto de vista personal.

Tal renovación del pensamiento tiene su repercusión en el sentido de la fórmula «estar con Cristo». Mientras está en el cuerpo, el Apóstol se siente alejado del Señor, privado de su compañía; para unirse con él, debe morir y abandonar su cuerpo como una carga pesada. Una vez libre de él, ya no tendrá que esperar la venida gloriosa de Cristo al fin de los tiempos: él mismo saldrá al encuentro del Señor. No ya solamente para entrar en posesión de los privilegios de Cristo resucitado, sino para unirse con el Señor, para gozar de su presencia, para entrar en una relación íntima y familiar con él. Anhelando «estar con Cristo», Pablo no desea ya solamente gozar de los bienes de la Salud que Cristo procurará; es la misma persona de Cristo lo que constituye el objeto de su esperanza, como lo es de su ardiente amor.

Tal es, en resumen, el resultado del magnífico estudio de Dom Dupont. Sólo nos queda felicitarle de veras y asegurarle que esta primera parte de su estudio está pidiendo insistentemente ese complemento que nos promete en el prólogo y que arrojará luces meridiales sobre un tema capitalísimo de la teología ascética cristiana.

José M.ª González Ruiz

Rowley, H. H.: *The Convenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls.* (Separata de «Bulletin of the John Rylands Library».) Manchester, 1952. 43 páginas, 243 × 155.

Tras una sumaria recapitulación de cuanto se ha escrito acerca de los manuscritos del Mar Muerto, que R. ilustra en notas con la abundancia de bibliografía a que nos tiene acostumbrados, centra su atención en los manuscritos no bíblicos, que, como es sabido, pertenecen a una secta, en cuya determinación no coinciden los autores. Tres cuestiones se plantea: ¿Cuándo fueron compuestos estos escritos? ¿Cuándo fueron hechas las copias que ahora se han hallado? ¿Cuándo fueron éstas depositadas en la cueva? Confiesa que ni la paleografía ni la arqueología han dado una respuesta unánime y categórica a las dos últimas, y trata de resolver la primera por el estudio del contenido de los textos.

Esta posición suya ofrece alguna analogía con la del Prof. Zeitlin, cuyas conclusiones, sin embargo, son diametralmente opuestas. También Zeitlin desconfía de la paleografía que carece de puntos sólidos de referencia, y enjuicia los documentos desde el punto de vista de su contenido. Como buen conocedor que es de la literatura rabínica medieval, descubre en estos manuscritos pensamientos y expresiones propios de ciertos escritores medievales, y concluye que también estos manuscritos son medievales. La verdad es que casi nadie ha aceptado sus conclusiones. En cambio, el Prof. Rowley llega a conclusiones más en consonancia con lo que piensan la mayor parte de los que se han ocupado de este asunto, pero hay que confesar que lo hace echando mano de un bagaje de conocimientos menos especializado. Su método se reduce a afirmar que los hechos supuestos en estos

documentos pueden encuadrarse muy bien en el siglo II a. JC. El Maestro de Justicia sería Onías. La Casa de Absalón sería la de Tobiad, a la que pertenecía José, puesto por los egipcios al frente de los tributos e infiel a Onías. El Sacerdote Malvado sería Menelao. El Hombre despreciable y profeta de mentira sería Antioco Epifanes. La secta estaría compuesta por los que se consideraron fieles a Onías y a las ideas tradicionales.

La secta tendría su biblioteca guardada en tinajas, en las que habría libros más antiguos que ellas mismas, como el Levítico; y otros copiados entonces mismo para los que no tenían práctica del arameo, como el rollo de Isaías. De otros libros compuestos entonces, como son todos los libros de la secta, no se han conservado en la biblioteca los textos originales, sino copias posteriores, lo cual demuestra que la biblioteca estuvo funcionando durante algún tiempo.

Cree que de esta secta pudo desarrollarse la de los Esenios, y con el tiempo, a través de un hallazgo del siglo IX d. JC., pudo suministrar ideas a los Karaitas. El depósito de la cueva pudo quedar cerrado en el siglo I o II de nuestra era. Claro que el mismo autor no da a su exposición otro valor que de «tentative answers».

J. Enciso

Koch, A., S. J. y Sancho, A., Can. Mag.: *Docete*. Formación básica del predicador y del conferenciante. Tomo I: *Dios*. Barcelona, 1952. Editorial Herder. XXIII + 572 págs.

La obra va dirigida a sacerdotes. Pero no exclusivamente a sacerdotes, sino también a los seglares, a los catequistas, propagandistas, maestros, a todos los que han de comunicar doctrina a los demás.

La crítica ha hablado mucho y en sentido altamente favorable a los autores. Realmente lo merecen.

Difiere esta obra de las que hasta ahora conocíamos por la solidez y abundancia de doctrina, por la abrumadora (en buen sentido) abundancia de doctrina teológica, bíblica, ascética, litúrgica, histórica, que encierra y que será difícil superar.

Este primer tomo trata de Dios. Y de El hablan los autores nada menos que en 94 títulos, que son otros tantos estudios magníficos que se pueden presentar dignamente ante cualquier auditorio, con la seguridad de que se habla teología maciza, aireada con vientos del siglo XX.

Aunque aparece en primer término un nombre alemán, el Sr. Magistral de Mallorca ha sabido darnos el producto alemán con condimentación española. Muchas gracias, porque a nosotros nos gusta más así.

Una cosa nos ha llamado la atención, que aunque parece insignificante, la dejaremos aquí consignada: en las citas de la Sagrada Escritura usa el Sr. Magistral de Mallorca la traducción que de la Vulgata hizo D. Félix Torres Amat. Habiéndose publicado el libro que nos ocupa en 1952, nos hubiera gustado más leer las citas bíblicas según nos las han traducido Nácar-Colunga o Bover-Cantera, ya que el libro tiene aires modernos; esto lo sería también.

Buena presentación e impresión la de la Editorial Herder.

Juan F. Hernández

REVISTA DE REVISTAS

Benediktinische Monaschrift, 1952, 11/12. — Damasus Zähringer, «*Eure Erlösung naht*» *Lk 21,28*, pp. 462-465.

Biblica, 1952, 3. — A. Wikenhauser, *Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apostelgeschichte* (después de comparar las tres narraciones de aparición, presenta otras descripciones de apariciones, tomadas de la Biblia y de fuera de ella, con efectos semejantes), pp. 313-323.—J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament* (no es verdad que el individuo no cuente en la religión preexílica; la legislación y los profetas se dirigen con frecuencia al individuo y le hacen responsable delante de Dios; la misma impresión se saca de las exposiciones históricas, y esto mismo demuestran las fórmulas de juramento, los nombres teofóricos, las distintas clases de oraciones extraoficiales, las poesías antiguas y aun no pocas prescripciones relativas al culto oficial), pp. 324-355.—M. Stenzel, *Zum Vulgatatext des Canticum Jonae* (comparando algunos lugares de este cántico con sus paralelos de los Salmos, llega a la conclusión de que una misma palabra hebrea la tradujo S. Jerónimo de diversas maneras según la versión griega que tenía delante. Así, el texto del Cántico de la Vulgata puede servir para restablecer algunas variantes perdidas de los LXX y para reconstruir el ritmo de qina en el texto hebreo), pp. 356-362.—P. P. Saydon, *Some Mistranslations in the Codex Sinaiticus of the Book of Tobit* (el códice griego sinaítico de Tob. representa una versión del hebreo, que no ha sufrido revisión alguna. El autor cataloga algunos lugares en que el traductor no entendió bien el original), pp. 363-365.—J. Ziegler, *Konjektur oder überlieferte Lesart? Zu Hab. 2,5* (defiende la conjetura κατοινώμένος ὁ καὶ οἰνωμένος), pp. 366-370.—J. Michl, *Der Weibessame (Gn. 3,15) in spät jüdischer und frühchristlicher Auffassung* (en el tardo judaísmo—versiones, apócrifos, Filón y Josefo—se da pie a una interpretación mesiánica, o se expresa ésta claramente, o se relaciona su cumplimiento con la era mesiánica. En el N. T., Ju. 2,4 y 19,26 se han relacionado posteriormente con Gn. 3,15, pero en tiempo del Señor nadie lo hacía; en Gal. 4,4 no es ése el pensamiento del Apóstol; y en Rom. 16,20 más bien se refería a Lc. 10,19. Apoc. 12 presenta algunas analogías materiales con Gn. 3,15, pero no es una interpretación ni cumplimiento del Protoevangelio), pp. 371-401.—*Res bibliographicae:* K. Prümm, *Sammelbericht zu Urchristentum, Biblischer Theologie und Religionsgeschichte* (III), pp. 402-415. P Nober, *Neue Festschriften* (II), pp. 416-424.—*Recensiones*, pp. 425-436.—*Nuntii*

personarum et rerum, pp. 437-443.—*Scripta ad Directionem missa*, pp. 443-444.—*Elenchus Bibliographicus biblicus*, pp. 73-108.

——————— **1953, 1.**—R. North, *The 1952 Jerico-Sultan Excavation* (referencia compendiosa de las excavaciones, en las que ha tomado parte personalmente), pp. 1-12.— O. Stegmüller, *Zu den Bibelorakeln im Codex Bezae* (después de señalar las analogías y diferencias del códice Beza con el Sangermanensis I en este aspecto, hace notar que el mismo sistema de notas ofrecen dos manuscritos egipcios de los siglos VI y VII, cuyos textos bíblicos no coinciden con el de aquéllos; no cree que D haya estado en Egipto y haya recibido estas notas; sospecha que éstas tuvieron en epoca posterior una difusión mayor), pp. 13-22.—J. M. A. Janssen, *Que sait-on actuellement du Pharaon Taharqa?* (entre los datos reunidos destaca la traducción de unas estelas de Kawa, la antigua Gematon. Resumen en inglés), pp. 23-43.—R. Loewe, *Herbert of Bosham's Commentary on Jeromes's Hebrew Psalter* (*I*) (este discípulo de Pedro Lombardo escribió un comentario a los Salmos sobre la versión jerorimiana del hebreo. El autor transcribe tres largos pasajes, que se propone examinar, después de haber hecho notar el conocimiento que de las lenguas antiguas tenía H. y el uso que hizo de fuentes judías), pp. 44-77.—A. Jirku, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik* (algunas palabras del A. T. relacionadas con la mántica—urim, tumim, etc.—no son formas plurales, sino que conservan una mimación, que en Palestina estuvo en vigor entre los años 2100 y 1800 a. C. y, por lo tanto, no pertenecen al léxico hebreo, sino a otros pueblos que les precedieron en Palestina con anterioridad a los cananeos), pp. 78-80.—*Res bibliographicae:* R. Follet, *Sanchuniaton, personage mytique ou personne historique?* (se inclina en favor de la existencia histórica de S., y reconoce que Ilimilku de Ugarit demuestra la importancia que tenían los letrados en Oriente, y ayuda a formarse idea de lo que sería S.), pp. 81-90.—*Recensiones*, pp. 91-112.—*Nuntii personarum et rerum*, pp. 113-131.—*Scripta ad Directionem missa*, páginas 131-134.—*Elenchus bibliographicus biblicus*, pp. III-IV; 1-60.

The Catholic Biblical Quartely, 1952, October.—Pope Pius XII, *Letter of His Holiness* (dirigida a Mons. O'Hara con ocasión de la Semana Bíblica del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1952), p. 309.—Luther A. Weigle, *The Revised Standard Version Of The Bible* (razones que hacían necesaria esta revisión publicada el 30 de septiembre de 1952 y cualidades de la misma), pp. 310-318.—Bruce Vawter, *The Ugaritis Use Of GLMT* (esta palabra, que corresponde al bíblico *almah*, se usa para referirse a una joven que se va a casar, pero en otros casos prescinde de su virginidad, y hasta un texto parece hablar de una GLMT, que da a luz un hijo), páginas 319-322.—John L. Mc. Kenzie, *The Hebrew Attitude towards Mysthological Polytheism* (Kaufmann afirma que los hebreos no conocieron el paganismo, confundieron a los dioses con sus imágenes y condenaron éstas, pero nada sospecharon del carácter naturalista de tales dioses ni de su existencia objetiva distinta de las imágenes, ni conocieron los mitos para oponerse a ellas. La idolatría conocida por los hebreos sería un fetichismo nacido dentro del pueblo hebreo y que erróneamente habrían atribuído a todos los paganos. El autor refuta cada una de estas afirmaciones), pp. 323-335.—Sebastiano Pagano, *Some Aspects of the Debate on Inspira-*

tion in the Louvain Controversy (*1587-1588*) (utilizando documentos recientemente publicados recompone la historia interna de esta controversia, insistiendo en las tres redacciones sucesivas de la Apología y de las Antitheses de Lessio. Continuará), páginas 336-349.—*Survey of Periodicals*, pp. 359-375.—*Book Reviews*, pp. 376-409.—*Short Notices*, pp. 410-414.

——————**1953, January.**— *Letter of Monsignor Montini*, p. 1.—Cuthbert Lattey, *St. John the Evangelist's Home Circle* (San Juan, hombre de temperamento afectivo, sería pariente de Jesús por línea materna, lo cual le hacía pariente de varios Apóstoles, y tuvo mucha amistad con San Pedro. También sería pariente de San Juan Bautista, su primer maestro, a quien nunca olvidó. Tuvo trato, y acaso parentesco, con Anás o Caifás, y debió tener fácil entrada en la familia de Lázaro), pp. 3-10.—William L. Morán, *A Note on Ps. 119:28* (traducción de «Dalepa» por «Collapsed»), p. 10.—Bruce Vawter, *Resurrection and Redemption* (leyendo Rom. 4,25, los PP. griegos entendieron que la resurrección fué causa de la Redención, lo mismo que la muerte de Cristo. Los PP. latinos minimizaron la causalidad de la resurrección reduciéndola al orden moral como motivo de aquél. Santo Tomás enseñó expresamente una causalidad eficiente de la resurrección, pero posteriormente los teólogos, obligados por los errores de la época del Tridentino a poner el acento en la eficiencia de la pasión, descuidaron y minimizaron la de la resurrección. Hoy se nota un retorno a Santo Tomás), pp. 11-23.—Eamonn O'Doherty, *The date of the Ostraca of Samaria* (no pueden ser del tiempo de Joacaz, sino del de Jeroboan II), pp. 24-29.—John W. Wevers, *A Study in the Exegetical Principles Underlying the Greek Text of 2 Sm 11:2-1 Kings 2:11* (traduce literalmente, rara vez transcribe, añade a veces colorido y es muy útil para corregir algunos errores de copistas de T. M., pero en general no puede servir de base a una crítica textual del T. M. por su tendencia armonizadora y la introducción de ideas propias), pp. 30-45.—Sebastiano Pagano, *Some aspets of the Debate on Inspiration in the Louvain Controversy* (*1587-1588*) (completa el trabajo comenzado en el número anterior, exponiendo la posición de la Casa Generalicia de los Jesuítas hacia Lessio, principalmente a través de los juicios emitidos por Belarmino y Vázquez, y analizando la interpretación que Lessio dió a la intervención de la Santa Sede), páginas 46-59.—*Biblical News*, pp. 60-64.—*Survey of periodicals*, pp. 65-86.—*Communication*, p. 87.—*Book reviews*, pp. 88-123.—*Short notices*, pp. 124-129.

Cultura Bíblica, 1952, noviembre.— Dr. Cepeda, *La restauración provisional* (sobre la vuelta de la cautividad de Babilonia), pp. 292-294.—Dr. Hernández, *¿Qué sacarán los que se bautizan por los muertos?* (a propósito del 1 Cor. 15,29), páginas 295-296.—P. Balagué, *La paz mesiánica realizada*, pp. 300-304.—P. Villuendas, *Cuadros evangélicos* (los Herodianos), pp. 304-306.—P. Cayuela, *La Santa Biblia en la Oratoria Sagrada*, pp. 307-309.—*Actualidad bíblica* (crónica de la XIII Semana Bíblica Española.—Cinco lecciones del Dr. Ayuso.—Duodécima Semana Bíblica en Italia), pp. 309-313.

————**diciembre.**— *Movimiento de Apostolado bíblico en Francia*, páginas 324-326.—Dr. Oñate, *La Santa Biblia en el arte* (ensayo de explicación del con-

tenido bíblico de la Puerta del Claustro de la catedral de Burgos), pp. 327-331.—P BALAGUÉ, *¿Dónde está la paz de Cristo?*, pp. 332-336.—*De la XIII Semana Bíblica Española* (resumen de los trabajos del P. BOVER: *La unidad de la Iglesia según San Pablo bajo la imagen de cuerpo*, y del P. LEAL: *Coincidencias de forma y fondo entre la promesa y la institución de la Eucaristía*), pp. 341-342.—*Actualidad bíblica*, página 343.

Divus Thomas, 1952, julio-diciembre.— G. DI ROSA, *Intorno alla cosi detta «Prova fisica» della Risurrezione di Gesù* (carece de sólido fundamento la opinión de que los lienzos y el sudario en que fuera envuelto el cuerpo muerto del Redentor fueron encontrados por S. Juan y S. Pedro en la misma disposición como si todavía envolviesen el sagrado cuerpo), pp. 425-434.—F. SPADAFORA, *La morte e dopo la redenzione* (doctrina bíblica del V. y del N. Testamentos sobre la muerte tanto de justos como de malos y de sus consecuencias en cuanto al cuerpo y principalmente en cuanto al alma del hombre), pp. 435-437.—L. VAGAGGINI, C. M., *La XII Settimana Biblica* (crónica de la celebrada en Roma del 22 al 27 de septiembre de 1952), pp. 438-446.

Dominican Studies, 1951.—CLEMENT KOPP, *Christian Sites Around The Sea of Galilea. V. The Sermon on the Mount and the Feeding of the Multitudes*, páginas 35-68.

Ephemerides Carmeliticae, 1950, 2.—GABRIEL A VIRGINE CARMELI, O. C. D., *Die Karmeliten auf dem Konzil vom Trient* (serie más completa de los participantes en el Concilio. En apéndice un voto inédito del P. General Audet sobre el canon de la Sagrada Escritura), pp. 291-359.

Ephemerides Mariologicae, 1952, 4.—TIB. GALLUS, S. J., *Observationes ad «novam Protoevangelii mariologicam interpretationem»* (contra la opinión expuesta por el R. P. Calandra en «Antonianum» 26 [1951] 343-346), pp. 425-436.—MAX. PEINADOR, C. M. F., *¿Todavía el Protoevangelio?* (de la Bula «Munificientissimus Deus» saca argumento contra los que sostienen que la mujer es Eva solamente), pp. 438-443.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1952, jul.-sepbre.—E. MASSAUX, *Le texte du sermon sur la montagne de Mathieu utilisé par saint Justin* (para aportar alguna claridad a un problema tan erizado de dificultades estudia: 1) los textos en que Justino coincide prácticamente con Mt.; 2) los textos en que aparecen simples cambios de estilo; 3) los textos en que la dependencia de Mt. podría ser más lejana), pp. 411-448.—V. DE LEEUW, *De koninklijke verklaring van de Ebed-Jahweh-Zangen* (el Ebed-Jahweh es un rey), pp. 449-471.

——————**1953, enero-marzo.**— J. Comblin, *La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem* (unidad literaria, contenido de esta unidad, papel que juega la liturgia), páginas 5-40.

Estudios Eclesiásticos, 1952 - oct. dic. —Rafael Criado, *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento* (conclusión), pp. 435-452.

——————**1953, enero-marzo.**—Severiano del Páramo, *La paz de Cristo en el Nuevo Testamento* (no se limita a nuestra reconciliación con Dios y a la tranquilidad interna de nuestro espíritu; incluye también la paz de los pueblos y de los hombres entre sí), pp. 5-20.—Justo Collantes, *Un comentario gnóstico a Jo. 1,3* (partícula de un extenso estudio sobre Heracleon, que tiene ya concluído el autor), pp. 65-83.—L. Brates, *Un comentario y traducción del libro de Jeremías* (se refiere al de D. Augé sobre Jeremías), pp. 85-91.—Sebastián Bartina, S. J., *XII Semana Española de Teología sobre el Ecumenismo.—XIII Semana Bíblica*, pp. 131-136.

Estudios Franciscanos, 1953, enero-abril.—Teófilo de Orbiso, *¿Contiénese en la Escritura la Asunción de la Virgen?* (el único texto que parece contener formalmente esta doctrina, aunque de modo implícito, es el del Protoevangelio), páginas 5-25.

Evangelische Theologie, 1953, febrero.—Eduard Schweizer, *Das Johanneische Zeugnis vom Herrenmahl* (se trata de una refutación de los docetas; no se trata de la real presencia, que es añadido por la predicación posterior), pp. 341-363.—Hans Stock, *Die Aktualisierung der Verkündigung in der Evangelischen Unterweisung*, pp. 363-380.

——————**1953, abril.**—Friedrich Buchholz, *Predigt über Sprüche 13,9, gehalten am 16. August 1952 in der Klosterkirche zu Alpirsbach in der Messe vom 10. n. Trin.*, pp. 437-442.—C. H. Dodd, *Die Grundlagen der christlichen Theologie* (las ideas fundamentatles de la Teología cristiana proceden inmediatamente de los lugares señalados del A. T. en confrontación con los sucesos referidos en los Evangelios. Así se entiende la Iglesia y la Cristología), pp. 443-455.

Franziskanische Studien, 1952, 2/3.— Albert Fries, C. SS. R., *Ein Psalmenkommentar des Johannes von La Rochelle, O. F. M.* (se encuentra en el Cod. 61 (58) de la Bibl. Catariniana del Seminario de Pisa y es de no despreciable valor exegético), pp. 235-265.

Gregorianum, 1953, 2.- F. Puzo, S. J., *La unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía* (insiste sobre los datos bíblicos sin descuidar el desarrollo ulterior de la doctrina en los autores católicos), pp. 145-186.

The Jewish Quaterly Review, 1952 October.—Tovia Wechsler, *The origin of the so called Dead Sea Scrolls* (W., que fué el primer técnico a quien se mostraron los manuscritos del Mar Muerto, insiste en que entonces había entre ellos uno de los Haftarot. lo cual demostraría que no procedían de un depósito tan antiguo. Presenta los indicios que le hacen sospechar se trate de manuscritos procedentes de una sinagoga de Zakho, en Cursistan, de donde habrían pasado a una sinagoga de Hebron. De ésta desaparecieron en el saqueo de 1920 y alguien los vendió al monasterio siroortodoxo de San Marcos. El «Maestro de Justicia» sería el pseudo mesías David Alroyd hacia el año 1160 d. JC.), pp. 121-139.—Solomon Zeitlin, *The Hebron Pobrom and the Hebrew Scrolls* (aduce nuevos indicios de que los manuscritos proceden de Hebron y después rechaza la interpretación que se ha dado al DSH a base de los acrósticos, y dice que tales acrósticos son una fantasía de quienes desconocen la literatura hebrea medieval), pp. 140-152.—Irving A. Agus, *Democracy in the Communities of the Early Middle Ages* (las comunidades judías se adelantaron a las ciudades europeas en la creación de algunas de las instituciones que dieron su carácter a las ciudades. Aparte de otros ejemplos, esto ocurrió con el principio democrático de que «la mayoría gobierna», conocido y practicado por los judíos en la primera mitad del siglo XI), pp. 153-176.—Salomon Ganz, *The Calendar of the Seder Olam* (este calendario representa el usado entre los judíos de dentro y fuera de Palestina antes de la reforma hecha por los fariseos, y supone un año lunar de trescientos cincuenta y cuatro días con meses alternos de veintinueve y treinta días. Según el mismo calendario, el año solar va retrasado respecto al lunar, no sólo porque tiene once días más. sino además porque la luna fué creada en plenilunio y, por tanto, el doce del mes), pp. 177-192.—*Critical notices*, pp. 193-204.

————**1953, January.**—Solomon Zeitlin, *The Bet ha-shoebah and the sacred fire* (esta fiesta, cuyo relato conserva la Mishna, no estaba relacionada con el agua, sino con el fuego, y sería una fiesta muy antigua, cuyo significado se trató de explicar con la leyenda del fuego venido del cielo sobre el altar en tiempo de Moisés, en el de Salomón, en el de Nehemías y en el de los Macabeos), pp. 217-223. H. J. Zimmels, *Jesus and «putting up a brick»* (en la narración talmúdica del choque de Jesús con los rabinos se dice que «Jesús puso en pie un ladrillo y lo adoró». En lugar de «ladrillo» habría que traducir «pez» y contendría una alusión al carácter divino y mesiánico que Jesús se atribuía), pp. 225-228.—Sergio J. Sierra, *Hebrew Codices with Miniatures belonging to the University of Bologna* (descripción de tres códices acompañada de fotografías), pp. 229-248.—Solomon Gandz, *The Calendar of the Seder Olam* (examina los esfuerzos de S. O. por establecer la cronología del diluvio y las fechas del Exodo y de la parada del sol en Gabaón. Después corrige y traduce el capítulo IV de este calendario), pp. 249-270.—*Critical Notices:* Charles M. Cooper, *Mid-Century higher Criticism*, pp. 271-275.—Charles M. Cooper, *Mid-Century Lower Criticism*, pp. 275-278.—Leo L. Honor, *Harmonizing biblical chronological Notices with one Another and with chronological data of entire biblical World*, pp. 279-286.—Irving A. Agus, *Yale Judaica Series*, pp. 287-290.—Theodor H. Gaster, *Some recent european Books*, pp. 291-296.—S. Z., *The Mishna in Yadaim IV and «the Sectarians»*. pp. 297-300.—*Short Notices*, p. 301 ss.

The Journal of Theological Studies, 1952, april.— M. Black, *The Eschatology of the Similitudines of Enoch* (los capítulos 37-67 y 70-71 son la parte más antigua del libro. Los dos últimos se inspiran en Ez. y presentan al «hijo del hombre» como identificado con Enoc. El resto del libro sería un desarrollo posterior relacionado con Dn., y que identifica al «hijo del hombre» con el Mesías), pp. 1-10.— Rudolf Bultmann, *Gnosis* (es una extensa discusión de la obra de J. Dupont, *La Connaissance religieuse dans les Epîtres de St. Paul*), pp. 10-26.—*Notes and Studies:* E W. Heaton, *The Root* שאר *and the Doctrine of the Remmant* (sólo en cinco lugares tiene esta significación la palabra «shear», y no es seguro que ninguno de ellos sea anterior a la destrucción de Jerusalén del año 586), pp. 27-39.—J. M. Allegro, *The Meaning of HAYYUT in 2 Samuel 20,3* (significaría «afrenta»), pp. 40-41.—A. Guilding, *Some Obscured Rubrics and Lectionnary Allusions in the Psalter* (el uso de los Salmos en el culto de la Sinagoga en un ciclo trienal hizo que al margen de algunos de ellos se escribiesen unas palabras clave, que indicaban los desarim y haftarot que debían leerse en el mismo sábado. Con el tiempo estas palabras entraron en el texto del Salmo, interrumpiendo y oscureciendo el sentido de los mismos). pp. 41-55.—Winton Thomas, *A note on* מוּעָדִים *in Jeremiah 24,1* (propone la transposición del ע y el ד), p. 55.—J. C. Fenton, *Destruction and Salvation in St. Mark's Gospel* (los demonios y los judíos matan a Jesús, y El con su muerte libra a los hombres del poder del demonio y supera el judaísmo), pp. 56-58.— H. F. D. Sparks, *St. John's Knowledge of Matthiew* (San Juan conoció por lo menos el discurso que en S. Mt. acompaña a la misión de los Doce), pp. 58-61.— W R. Farmer, *The Palm Barnches in John 12-13* (tendrían significado político pretendiendo hacer de Jesús un caudillo al estilo de Simón Macabeo. En el círculo de Jesús abundan los nombres macabeos), pp. 62-66.—H. St. J. Hart, *The Crown of thorns in John 19,2.5* (la corona de espinas imitaría la corona radiada que, a imitación de Helios, llevaban las cabezas de los reyes y emperadores en algunas monedas bien conocidas de todos. La dactylifera), pp. 66-75.—C. F. D. Moule, *The Use of Parables and Sayings as Illustrative Material in Early Christian Cathechesis* (en la catequesis primitiva existía un conjunto de material ilustrativo, que no sólo aparece en las parábolas, sino también en muchas frases de las Epístolas. Principalmente se relaciona el material de las Ep. paulinas con el Ev. de Lucas), pp. 75-79.— F C. Synge, *1 John 3,2* (cambia la puntuación de modo que el verbo «manifestar» no tenga sentido impersonal), p. 79.—W. Telfer, *The Date of the Martyrdoom of Polycarp* (en lugar del año 177 propugnado por Gregoire, defiende el año 168), páginas 79-83.—A. J. B. Higgins, *The Persian Gospel Harmony as a Witness to Tatian's Diatessaron* (aduce algunos lugares que lo demuestran), pp. 83-87.—W. H. C. Frend, *The Callae of the African Circumcellions* (serían sepulcros de Mártires). páginas 87-98.—H. Chadwick, *An Attis from a Domestic Shrine* (descripción y reproducción gráfica de una figura de Atis con una oveja en su regazo y breve inscripción), pp. 90-92.—Hugh Last, *The Rotas-Sator Square: Present Position and future Prospects* (puesto que existía ya el año 79, suscitaría cuestiones muy importantes si hubiera de leerse como una cruz formada por las palabras «Pater noster» repetidas. Propone el ensayo de formar otros cuadros semejantes con el mismo número de letras), pp. 92-97.—P. Grosjean, S. J., *Sat Orare Potest?* (propone otra lectura del mismo cuadro y cree que procedía de los primeros oyentes de San Pablo en Roma), pp. 97-98.—*Reviews*, pp. 99-158.

Lumen, 1952, 1.— Andrés Ibáñez Arana, *Boletín de la Sagrada Escritura: Tobías, Judit, Ester* (panorama de las opiniones que en los últimos tiempos han sido sostenidas entre los autores católicos sobre el género literario de esos libros), páginas 74-82.

Lumière et Vie, 1953, marz.— Th. Maertens, *La mort a régné depuis Adam* (continuación de su estudio exegético sobre Gn. III). pp. 1-12.—J. Dupont, *La Sagesse de Dieu dans l'Ancien Testament* (continuación y fin), pp. 13-20.—R. Poelman, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, pp. 21-25.

Marianum, 1952, 2.—Peinador, C. M. F., *La salutación angélica (Lc. 1,28) como argumento escriturístico en la Bula «Munif. Deus»* (comentario al párrafo de la Bula en que se hace mérito del texto lucano en vistas de determinar cuál sea su valor probatorio), pp. 197-210.

Münchener Theologische Zeitschrift, 1953, 3.— Rudolf Mayer, *Der Erlöserkönig des Alten Testaments* (si hay tradición y dónde comienza acerca de un rey salvador), pp. 221-243.—Bulst Werner, S. J., *Untersuchungen zum Begräbnis Christi* (con ocasión de las discusiones suscitadas mediante la exegesis de los lugares evangélicos), pp. 244-255.

Nouvelle Revue Théologique, 1952, jul.-aout.— P. Michalon, *Eglise, corps mystique du Christ glorieux* (a través de las enseñanzas de S. Pablo examina la Resurrección y la Ascensión de Cristo en relación: a) al destino personal del Verbo Encarnado; b) a la humanidad; c) al universo entero. Una cierta comunidad de destino de los hombres con Cristo presenta a la Iglesia como el verdadero Cuerpo del Salvador glorificado), pp. 673-687.—A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et la tradition biblique* (pasa revista a los temas bíblicos más importantes que el método de los paralelismos permite descubrir en el Cantar de los Cantares), páginas 706-733.

————**nov.**— G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHPH?* (expone las explicaciones de Dubarle y de Dhorme y se inclina por la primera), pp. 897-915.— J. de Baciocchi, *Structure sacramentaire du mariage* (busca primero el pensamiento paulino sobre el matrimonio y examina luego si por el don matrimonial de un esposo cristiano se da Cristo como Cabeza y Salvador al otro consorte y, en él, a la Iglesia), pp. 916-929.

———— **1953, marzo.**— G. Lambert, S. J., *La Création dans la Bible* (intenta exponer los principales pasajes de la Escritura donde aparece la fe en Dios creador según la real sucesión cronológica, que no siempre coincide con el orden

en que vienen escritos en los libros sagrados), pp. 252-281.—J. CANTINAT, C. M., *Jésus devant le Sanhédrin*, pp. 300-308.

Revista de Teología, 1952, 7.—A. KNAAK PEUSER, *Esbozo psicológico de Judas, el Iscariote*, pp. 80-90.

Revue Biblique, 1952, jul.—AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante* (subraya y corrobora la sugerencia del P. Benoit de replantear la cuestión de la inspiración de los LXX. Creen que los autotres neotestamentarios al presentar como argumento escriturístico textos que sólo prueban según están en los LXX, autoriza o acaso exige admitir la inspiración de éstos como se admiten la de los glosadores o redactores del Pentateuco), pp. 321-336.—A. VIARD, O. P., *Expectatio creaturae* (*Rom. VIII, 19-22*). pp. 337-354.—R. J. TOURNAY, O. P., *Les Chants du Serviteur dans la Seconde partie d'Isaie* (propone que se estudien en su contexto y opina que, según ésto, se refieren unas veces al pueblo, otras al profeta y otras al Mesías) (continuará), pp. 355-384.—M. DELCOR, *Les sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt* (estas fuentes son: Ezequiel, Jeremías, capítulo 40-66 de Isaias, Job y Joel. Al usar de ellas a veces las emplea en el mismo sentido propio que tenía; otras las aplica a otro sujeto; otras, en fin, carga, las metáforas de un sentido superior al que tenían), pp. 385-411.

——— **oct.**—J. TOURNAY, *Les Chants du Serviteur dans la Seconde partie d'Isaie* (suite) (son del mismo autor que el resto del Libro de la Consolación; no hay razón para ninguna transposición; encierran un tema soteriológico y escatológico; encuadran dentro del marco doctrinal de Isaías, Jeremías, Ezequiel y el Deuteronomio), pp. 481-512.—H. VINCENT, *Le Lithostrotos evangelique* (defiende su ubicación en la torre Antonia), pp. 513-530.—BENOIT, *Prétoire, Lithostroton et Gabbatha* (contra Vincent sostiene que se deben situar en el Palacio de Herodes), pp. 431-550.—R. DE VAUX, *La quatrième campagne de fouilles à Tell el Fâr'ah, près Naplouse* (se da noticia de los hallazgos de los cinco niveles excavados que van del 2.º Hierro al Bronce Medio), pp. 551-583.—*Correspondance* (violenta carta de Del Medico, protestando contra la crítica del P. Barthélemy a su obra «Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte»), pp. 584-585.—*Recensiones. Bulletin.*

———**1953, ener.**—M. E. BOISMARD, *Constitué Fils de Dieu* (*Rom. 1,4*) (San Pablo afirma aquí, en la perspectiva del Ps. 2.º, que Cristo ha sido entronizado como Mesías y Dueño de las naciones), pp. 5-17.—D. BARTHÉLEMY, *Redécouverte d'un chainon manquant de l'Histoire de la Septante* (Presentación de los fragmentos de un rollo de pergamino descubiertos en el desierto de Judá en la segunda quincena de agosto de 1952. Se trata del texto de los Profetas menores. Las partes conservadas pertenecen a Miqueas, Jonás, Nahum, Habacuc, Sofonías y Zacarías), pp. 18-29.—H. B. ROSEN, *Remarques au sujet de la phonologie de l'hébreu biblique*, pp. 30-40.—J. P. AUDET, *Anfinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline* (continúa su estudio con el análisis comparativo del Pastor

de Hermas), pp. 41-82.—R. DE VAUX, *Fouille au Khirbet Qumrân* (relación de los descubrimientos hechos con las excavaciones últimamente llevadas a cabo), páginas 83-106.

Revue Diocésaine de Namur, 1952, ener.-marz.— V. JACQUES, *Abraham, un modèle et un père*, pp. 1-20.

——— **sept.-nov.**— V. JACQUES, *Seigneur tu sas tout!* (serie de textos que muestran la atención especial que San Juan ha prestado al conocimiento sobrehumano manifestado por Jesús), pp. 207-219.

Revue d'Historie et de Philosophie Religieuses, 1952, 1.— PAUL HUMBERT, *Le Mot biblique èbyōn* (un ejemplo práctico de cómo en la interpretación de la Biblia se ha de tener cuenta de los más sutiles matices del texto original), pp. 1-6.—H. H. ROWLEY, *Moïse et le Décalogue* (presenta los argumentos en virtud de los cuales tiene como muy probable el origen mosaico de los Diez Mandamientos), pp. 7-40.—MARCEL SIMON, *La Prophétie de Nathan et le Temple* (presenta su opinión de que el episodio de Natan, II Sam. 7, implica, en su forma primera, una condenación del Templo), pp. 41-58.—ED. JACOB, *Le Prophétisme israélite d'après les recherches récentes* (estudio crítico de las variadas posiciones adoptadas), pp. 59-69.

——— **2.**— EMILE BRUNNER, *Prédestination et Liberté* (en la perspectiva del mensaje bíblico la cuestión verdadera es únicamente esta: elección divina y responsabilidad humana), pp. 83-96.—PIERRE STANENBORDT, *Abaissement et Révelation de Dieu d'aprés J. G. Hamann*, pp. 97-119.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1953, enero.— C. SPICP, *Bulletin de théologie biblique: Nouveau Testament*, pp. 139-183.

Revue des Sciences Religieuses, 1952, jul.— A. VINCENT, *Où en est la question des Manuscrits de la Mer Morte? Nouvelles découvertes*, pp. 258-264.—J ROHMER, *L'Apocalypse et le sens chrétien de l'histoire*, pp. 265-270.

——— **oct.**— S. GIET, *Les épisodes de la Guerre juive et l'Apocalypse* (si los diez reyes mencionados por el Vidente son los diez primeros emperadores romanos de César a Vespasiano, es presumible que se encontrarán en el Apocalipsis algunas alusiones a la guerra judía), pp. 325-362.—M. DELCOR, *L'eschatologie des Documents de Khirbet Qumrân* (las esperanzas mesiánicas de los miembros de la secta, sus concepciones sobre su fin personal, comunidad venidera y sobre el juicio), pp. 363-386.

Revue Thomiste, 1952, 3.— F. M. Braun, O. P., *In Spiritu et Veritate* (conclusión), pp. 485-507.—E. Boissard, O. S. B., *Note sur l'interpretation du texte «Multi sunt vocati, pauci vero electi»* (más numerosos los llamados, menos numerosos los elegidos), pp. 569-585.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1952, oct.-dic. — Albert Strobel, *Chronique biblique. Ancien Testament* (Antiguo Testamento: Teología bíblica y ciencias orientales), pp. 193*-206*.

Sacris Erudiri, 1953, 5.— F. Van den Broucke, O. S. B., *Sur la lecture chrétienne du psautier au V^e siècle* (las más de las veces los entendieron literalmente; con frecuencia como oraciones dirigidas a Cristo, o como la voz de Cristo orante al Padre), pp. 5-26.—M. Stenzel, *Die Konstanzer und St. Galler Fragmente zum altlateinischen Dodekapropheton* (el texto, que no es genuino, presenta notables diferencias, debido a ser una versión interlineal, en la que el autor interpretó siempre cada una de las palabras griegas con la misma palabra latina), pp. 27-85.

Sal Terrae, 1952, dic.— Juan Leal, S. J., *La Eucaristía y la vida eterna según San Juan*, pp. 836-844.

Sapienza, 1952, 4-5.— B. Prete, O. P., *Bibbia e Teologia* (valor de una afirmación bíblica, uso del libro sagrado en la Teología, poder de la Iglesia en el campo escriturístico, límites de la exegesis, la investigación científica y la inteligencia de la verdad), pp. 277-289.

La Scuola Cattolica, 1952, may.-jun.— Card. Schuster, *Cautele Politiche nei vangeli romani* (se refiere a la omisión de la «traditio clavium» en Mc. VIII, 27-30 y Lc. IX, 18-21 y la explica por obstáculo de la ley contra toda «superstición ilícita» dada por los emperadores romanos), pp. 223-229.—P. de Ambroggi, *I sensi biblici* (un intento de esclarecer la terminología), pp. 230-239.

——————1953, ener.-febr.— G. Rinaldi, C. R. S., *Nel mondo biblico-orientalistico* (examen de la situación de las cuestiones relativas a la legislación mosaica después de los últimos descubrimientos documentales), pp. 59-65.

Theological Studies, 1952, diciembre.— George S. Glanzman, *Sectarian Psalms from the Dead Dea* (sitúa el problema, da la traducción inglesa y hace breve comentario), pp. 487-524.

——— **1953, marzo.**— JOHN L. MCKENZIE, S. J., *The Commentary of Theodore of Mopsuestia on John 1:46,51* (para fijar la mente de Teodoro examina el texto y el contexto de tres capítulos, 27, 33 y 34 del Constitutum Vigilii, que a su vez fueron sacados del comentario de Teodoro a Joh. 1, 46,51), pp. 73-84.— MITCHELL DAHOOD, S. J., *Philological Notes on the Psalms* (Ps. 4,7; 127,2; 127,5; 56,6), pp. 85-88.

Theologie und Glaube, 1952, 6.— OTTO KUSS, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament* (es una referencia de una sesión tenida en un círculo de trabajo ecumenista en Brackwede el 17 de octubre de 1950. Pregunta en qué es tributaria la teología del bautismo en San Pablo del primitivo cristianismo palestinense), pp. 401-425.—ERICH BARTHOLD, *Das messianische Reich im Buche Isaias* (Mesías y Reino de Dios son conceptos correlativos), pp. 426-444.

Theologische Quartalschrift, 1952, 3.—SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern* (dejadas a un lado cuestiones introductorias tratadas y maltratadas por tantos, investiga el sentido evangélico). pp. 297-326.

Verbum Caro, 1952. — FRANÇOIS QUIÉVREUX, *La maternitè spirituelle de la mère de Jésus dans l'Evangile de saint Jean* (pretende dar la prueba del origen escriturístico de la tradición patrística sobre «María nueva Eva» por argumentos fundados en el examen de la doctrina del cuarto Evangelio), pp. 15-38.—GEORGES GANDER, *Les principaux commentaires protestants du Nouveau Testament en langue allemande* (comentarios para especialistas o teólogos, para el público culto y para el gran público), pp. 38-43.

LIBROS RECIBIDOS

*De ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG. Münster Vestf.

Dr. Theol. Heinz Schürmann: *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18* (Neutestamentliche Abhandlungen, XIX. Band 5. Heft).—Münster Westf, 1953.—150 × 245 mm., XXIX + 123 páginas.

*De BASIL BLACKWELL. Oxford.

H. H. Rowley: *The Zadokite Fragments and the dead sea Scroll.*—Oxford, 1952.—145 × 220 mm., XII + 133 páginas.

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

L. Salcedo-J. Iturrioz, S. J.: *Philosophiae Scholasticae Summa. I. Introductio in Philosophiam. Lógica. Crítica. Metaphysica generalis.*—Madrid, 1953.—XXIV + 893 páginas.

Obras completas de San Anselmo, II (último). *De la concepción virginal y del pecado original. De la procesión del Espíritu Santo. Cartas dogmáticas. Concordia de la presciencia divina, predestinación y gracia divina con el libre albedrío. Oraciones y meditaciones. Cartas.*—Madrid, 1953.—140 × 200 mm., XV + 799 páginas.

Obras de San Agustín. Tomo XI, *Cartas* (2.º).—Madrid, 1953.—140 × 200 mm., VII + 1.100 páginas.

Mons. Angel Herrera Oria: *La Palabra de Cristo.*—Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas. I.—Madrid, 1953.—130 × 200 mm., LXXII + 931 páginas.

*De EDITORIAL MARIETTI. Via Legnano, 23. Torino.

Angelo Penna: *Libri dei Maccabei* (La Sacra Bibbia).—Torino, 1953.— 170 × 245 páginas.

Donato Baldi, O. F. M.: *Giosuè* (La Sacra Bibbia).—Torino, 1953.—170 × 245 milímetros, 175 páginas.

Pietro de Ambroggi: *Le Epistole pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito* (La Sacra Bibbia).—Torino, 1953.—170 × 245 mm., XVI + 258 páginas.

P. G. Rinaldi, C. R. S.: *I Profeti minori* (La Sacra Bibbia).—Torino, 1953.—170 × 245 mm., 218 páginas.

Angelo Penna: *Baruch* (La Sacra Bibbia).—Torino, 1953.—170 × 245 mm., 59 páginas.

*De PETER HANSTEIN VERLAG. G. M. B. H. Bonn.

Heinrich Josef Vogels: *Evangelium Colbertinum. Codex Lat. 254 der Bibliothéque Nationale zu Paris* (Bonner Biblische Beiträge, 4).—Bonn, 1953.—118 × 155 mm., 166 páginas.

*Del PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO de Roma.

Alexander Kerrigan, O. F. M.: *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the old Testament* (Analecta Biblica, 2).—Roma, 1952.—165 × 245 mm., XXXIX + 488 páginas.

Augustinus Bea, S. J.: *Canticum Canticorum.*—Novam interpretationem latinam cum textu masoretico et notis exegeticis.—Roma, 1953.—160 × 245, 66 páginas.

P Silverio Zedda, S. J.: *L'Adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Analecta Biblica, 1).—Roma, 1952.—165 × 245 mm., XXIII + 190 páginas.

*De TYPOGRAPHI BREPOLS. Turnholti.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani: *Opera.* Pars I, *Opera Catholica. Adversus Marcionem* (Corpus Christianorum, Series Latina 1,1).—Turnholti, 1953.—155 × 245 mm., XXV + 75 páginas.

*De VERLAG ALFRED TÖPELMANN. Berlin.

Georg Fohrer: *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 72).—Berlin, W 35, 1952. 165 × 245 milímetros, 285 páginas.

*De VERLAG FRIEDRICH PUSTET. Regensburg (Alemania).

Josef Schmid: *Das Evangelium nach Matthäus* (Das Neue Testament, 1. Band).—Regensburg, 1952.—150 × 230 mm., 309 páginas.

Un reciente comentario al libro del Génesis

En el volumen X (año 1951) de «Estudios Bíblicos», páginas 255-257, pudieron ver mis avisados lectores una nota bibliográfica sobre *Le livre de la Genèse* del profesor J. Chaine, en el que a vueltas de muchas excelencias descubrimos por todo él una exégesis demasiado desenfada junto con una crítica literaria de las fuentes, que no acertamos fácilmente a concertar con la inerrancia bíblica.

En esa exégesis dicha espiritualista, y que se diría mejor humanista, tanto por el objeto que se propone, como por el método que emplea, el elemento divino parece quedar a menudo sofocado por el elemento humano, con todas sus deficiencias, errores, prejuicios y aun contradicciones.

Dejando para un estudio más detenido lo relativo a la crítica literaria, queremos en el presente ensayo atraer la atención de los lectores hacia el campo de la exégesis, donde se asientan o insinúan afirmaciones muy problemáticas, y aun erróneas a nuestro modo de ver. No intentamos, sin embargo, darles por tales sin distinción y a carga cerrada, sino informar de ellas a nuestros lectores, indicando al mismo tiempo las razones, que a nosotros nos hacen desconfiar de su exactitud exegética.

PARTE I.—Las Deficiencias

Según el autor del comentario, ni la creación *ex nihilo* (pág. 21 nota), ni el monogenismo (pág. 54-55) estaría contenido con certeza en el Génesis ; habría ciertas discrepancias del sagrado texto con la ciencia ; la ignorancia del autor sagrado en punto a geografía (pág. 36) y cronología sería notoria ; la alimentación, no sólo de los hombres, sino también de los animales, sería vegetariana antes del Diluvio (págs. 44 y 123) ; el salvajismo de los animales sería,

según la Biblia, posterior a la cautividad (pág. 27); los 120 años que el Señor concede a la Humanidad prediluviana, significarían una disminución en la vida media del hombre (pág. 99); el nombre de Noé («el consolador») tendría su motivación en la invención del vino (pág. 84); la catástrofe del Diluvio sería uno de tantos desbordamientos fluviales (pág. 141); ni tendría mayor importancia el hecho de la torre de Babel (pág. 166).

Se repite con Lagrange que estos relatos primitivos no carecen de valor histórico, mas por los razonamientos que sobre ellos se hacen, si ya no se los traduce inadecuadamente, ese valor histórico parece tantas veces esfumarse.

Así la creación *ex nihilo,* que en términos formales no está contenida en el Génesis, pero sí en términos equivalentes, al hablar del «día en que Yahvé Elohim hizo la tierra y los cielos *y* (sic) las varias plantas del campo antes que existiesen *(térem yihyé)* etc.», parece esfumarse en esta traducción del autor: «El día que Yahvé Elohim hizo una tierra y unos cielos ningún árbol del campo existía aún» (tout arbre des champs n'était pas encore) etc. (Gén. 2, 5), mas para darnos esa traducción ha tenido que saltar por encima de aquella conjustiva *(y)* embarazosa, y ha traducido por perfecto el imperfecto. ¿De cuándo acá *térem yihyé* significa «aún no existía»? Ni es ésta la única traducción que incurre aquí en semejante incorrección.

Contra el monogenismo, fuera de afirmar que no está formalmente contenido en el Génesis, arroja inconsideradamente una chinita, que tendería a suprimirlo de raíz, y es la significación genérica del nombre de Adam, que vale tanto como hombre (pág. 54). ¿Qué, por ventura el nombre de su compañera Hawwá (Eva) es también un nombre genérico?

Sobre discrepancias entre la Biblia y la ciencia sólo una palabra, y es que nos parece tan improcedente y anacrónico el aireo de las discrepancias como el concordismo de otros tiempos.

Admitiendo como admite el autor del comentario, la fantasía de los cuatro *efluentes* de una fuente común, en vez de los cuatro *afluentes* de un solo río en el Paraíso, ya se puede acusar al autor del Génesis de ignorancia en materia geográfica (págs. 36 y 155).

Y por lo que hace a la cronología, endosando como endosa la crítica todas las cifras, cronológicas y no cronológicas, al documento más reciente, es decir al códice sacerdotal (P), se comprende que se

les dé poca o ninguna autoridad, pero la crítica da por supuesto lo que debería probar, es a saber que todas las cifras son de P.

Harto más inciertas que las noticias del autor sagrado, nos parecen las nociones del comentarista, al atribuir a Kanaán un origen semita, por razones meramente filológicas (pág. 154), y al ver en la antigua Palestina un país casi tan desértico como el actual, con otras apreciaciones de este género. La frecuente mención del león, del oso y otros animales salvajes, en la literatura bíblica, junto con las varias representaciones de escenas de caza mayor en los bajorrelieves del período cuneiforme, al par que la existencia de antiguos imperios florecientes en toda el Asia anterior, nos persuaden lo contrario. No creemos en la tantas veces alegada inmutabilidad del Oriente medio, y menos de Palestina, que no en vano han pasado por su suelo las simbólicas langostas de Joel, 1, 4: *Residuum erucae comedit locusta, et residuum locustae comedit bruchus, et residuum bruchi comedit rubigo.*

Sobre que en la mente del autor sagrado la alimentación, no sólo de los hombres, sino también de los animales, fuese exclusivamente vegetariana antes del Diluvio, es flaco fundamento Gén. 1, 30; 9, 3, y más flaco todavía Is. 11, 6-8, que no pasa de una alegoría, casi tan flaco, como lo que en Job. 39, 8 se dice, del asno montés, para concluir que la domesticidad de los brutos se tenía por anterior a su libertad. Y el autor que en consonancia con esto traduce constantemente *behĕmá* por «animales domésticos», olvida que hay behĕmá de la selva y behĕmá del campo y behĕmá de la tierra. De por sí behĕmá no significa determinadamente animal doméstico, sino bestia o animal en general, que puede ser doméstico o salvaje.

¿A qué proseguir? No será difícil al lector avisado el hacer tácitamente las observaciones oportunas a las demás apreciaciones del autor arriba apuntadas, y a otras parecidas que se podrían apuntar, y en consecuencia las sobreseemos, para tocar siquiera algunos otros puntos exegéticos, que más nos han llamado la atención en este novísimo Comentario.

* * *

El autor, como tantos otros, traduce así Gén. 4, 26: «Entonces comenzó a invocarse el nombre de Yahvé». Y añade el consabido comentario sobre el supuesto culto del Señor bajo el nombre de Yahvé contra lo que se dice en Ex. 6, 3 (pág. 83). Son suposiciones gratuítas fundadas en una falsa interpretación del texto, que a todo

nuestro entender debió traducirse así: «Entonces se comenzó a clamar (o bien: «Este comenzó a clamar) en el nombre de Yahvé». Así es como resulta que Enós es el primero de los ocho pregoneros de la justicia contra la corrupción que acarreó el Diluvio, a terminar en Noé, que hace con eso el octavo, según la conocida aseveración de San Pedro (II Pet. 2, 5). El nombre de Yahvé se pone ahí por anticipación, y no hay más que cavilar ni que pedir.

La cifra de 318, que suman los siervos de Abraham en la expedición contra los reyes orientales, sería sencillamente la expresión del valor numérico del nombre de Eliezer, senescal del dicho patriarca.—Harto más en su puesto hubiese estado una observación sobre sus aliados, 'Aner, Eškol y Mambré (Gén. 14, 24), que con Abraham hacen cuatro, y tendríamos con eso desatado el enigma del nombre de Quiryat-Arba («la ciudad de los cuatro»), llamada también Hebrón («lugar de la alianza»), y todo ello con alusión a una expedición famosa, en que fueron desbaratados por los cuatro aliados los cuatro reyes orientales. Sabiendo por otro lado que la ciudad de Tanis fué fundada siete años más tarde que Hebrón (Num. 13, 22), tendríamos un precioso sincronismo entre la historia de Egipto —dinastía XVI según la antigua Crónica (1)— y la de Kanaán, Elam y Babilonia. Vaya coincidencia inesperada.

El escándalo del autor ante una Sara provecta, capaz no obstante de inspirar amor en el corazón de Abimelek (Gén., cap. 20) se desvanecería en buena parte anteponiendo ese episodio al otro episodio similar con el Faraón (Gén. 12, 9 ss.). Es el camino apuntado ya por San Agustín, y del que hay indicios nada fantásticos en el texto (cf. Gén. 20, 1 con 12, 9).

Puesto el caso de Gerar delante de su paralelo el de Egipto, se explican fácilmente tantas cosas: 1.° Se comprende cómo Sara, muy lejos todavía de ser madre (Gén. 11, 30), de edad no más de 66 años (cf. Gén. 12, 4 con 17, I. 17), pudiese conservar aún mucho de su natural atractivo. 2.° Se explica por qué Abraham da ante Abimelek larga razón de su conducta, como quien se ve de repente en un ambiente social desconocido (Gén. 20, 11-13). 3.° Se quita mucho de la escabrosidad, que parece llevar su conducta con el Faraón, como de quien obra fiado en la especial providencia de Dios para con él, tan bien experimentada en el lance anterior. En esa misma providencia especial descansará luego Isaac (Gén., cap. 26).

(1) Según Jorge Sincelo, los egipcios poseían «una Tabla llamada Antigua Crónica, que contenía 30 dinastías en 113 generaciones». En ella, por primera vez, se nombra a Tanis como sede de la dinastía XVI.

Por lo demás, no juzgamos necesario acudir a la teología primitiva de estos hombres, o a las ideas erróneas de aquel tiempo sobre la absoluta dependencia de la mujer frente al marido, para explicarnos el proceder de Abraham. Basta con ponerse en la dura realidad tal como él la presentía. Si Saray pasa por hermana, la mujer irá al harem, pero el marido vivirá; si, en cambio, pasa por su mujer, ella irá lo mismo al harem, y al marido le quitarán la vida. Escoge, pues, lo que pareció mal menor, ya que la podía llamar hermana sin mentir, diga lo que quiera el autor del comentario.

* * *

Insistiendo en el lado moral de los hechos, extraña verdaderamente la posición de simpatía que adopta el autor en favor de Faraón contra Abraham, de Agar contra Sara, de Ismael contra Isaac, y de Esaú, y en su tanto de Labán, contra Jacob. A éste, para decirlo en frase vulgar, no parece sino que le tiene «hincha». Sus posteriores desventuras y ansiedades serían el fruto natural de su estratagema fraudulenta (pág. 312). Mal hermano primero, no fué mejor marido después, ya que «si Jacob hubiese cumplido mejor con su deber, no se habría turbado tantas veces la paz de su familia» (pág. 328).

Si de teología primitiva se trata, nos parece que allá se las ha esta novísima teología, que ve en las desventuras de Jacob, no el atuendo necesario de una vida heroica y resignada, sino la secuela obligada de sus faltas.

A la expulsión de Agar (cap. 21), el autor la llama huída, con falta de propiedad y sobra de intención. La intención es que este relato no sería más que la réplica elohista del relato yahvista de la huída de Agar (cap. 16). Ni es ésta la única réplica al por mayor que la crítica admite en este libro. A la verdad, Agar aquí no huye; se la expulsa. El motivo de la huída fué la insolencia de Agar para con Sara, su señora; el motivo de la expulsión es la insolencia de Ismael para con Isaac.

Contra la norma usual de crítica, que prefiere la lección más difícil a la más fácil, él sigue por dos veces en este relato la lección más fácil de los LXX contra la más difícil del TM.

Y así dice en primer lugar que Sara vió a Ismael «jugando con Isaac» (21, 9), y por ese crimen pidió la expulsión del hijo con su madre. No es por tan poca cosa: el Hebreo dice que vió a Ismael «bromeándose» *(metsaḥeq)*, sin más. El significado de *tsaḥaq* en

la forma *Pi* no es dudoso; significa constantemente bromearse con bromas, cuando no pesadas, indecentes y ridículas, según se desprende de los siete lugares en que se halla. Así a los yernos de Lot les pareció como que el suegro se *bromeaba intempestivamente* (Gén. 19, 14), y Abimelek vió a Isaac que *se bromeaba* con Rebeca *maritalmente* (Gén. 26, 8), y al casto Josef la mujer de Putifar le acusa de haber entrado a *bromearse* con ella (Gén. 39, 14-17); y los israelitas, después de comer y beber ante el becerro, se pusieron a *bromear licenciosamente* (Ex. 32, 6); y los filisteos sacan de la cárcel a Sansón, para que los divirtiese con *bromas* (Jud. 16, 25), harto pesadas por supuesto. Las bromas de Ismael no eran, pues, de buena ley. Hay que acusarle verosímilmente de insolencia contra Isaac (cf. Gal. 4, 26), aunque todo esto haga poca gracia a nuestro autor, que se limita a decir con los LXX que jugaba.

Sigue también a los LXX en la lección más fácil, cuando traduce el v. 14: «Tomó pan y un odre de agua y se los dió a Agar y le puso el muchacho sobre la espalda, y la despidió», donde el Hebr. lee: «Y cogiendo pan y un odre de agua, se lo dió a Agar, poniéndoselo a la espalda, y con ello el niño, y la despidió» (Nacar-Colunga). El Hebr. deja cabalmente para el final el inciso «y al muchacho», para que no se creyese que se lo echó también a la espalda, cuando tenía ya 15 años por lo menos. Solución del autor: Que eso de que el niño tuviese 15 años por lo menos, es según P (cf. Gén. 16, 16); pero según el presente relato, que sería de E, se le representa aún muy niño (págs. 262-263)

A nosotros no nos cuadra una interpretación que implica contradicción en los documentos, como supone tantas veces el autor del Comentario.

Considérase en él a los antiguos patriarcas, a partir de Abraham, poco menos que como unos perfectos beduínos, astutos, interesados, mentirosos y cobardes (págs. 183, 188 s., 256, 300, 311, 372, etc.), y al Señor se le haría en el texto un Dios condescendiente en demasía, como expresión de una teología primitiva (págs. 188 s., 355 s., al.). Dase por averiguado el hecho de la ignorancia de los antiguos patriarcas acerca de la omnipresencia de Dios y de varios otros atributos divinos (págs. 79, 316 s., 338, al.), y se muestra cierto desdén por las bendiciones de Noé, y en general por las bendiciones patriarcales, cual si fuesen residuos de concepciones mágicas (pág. 145).

Establécese oposición entre la antigua teología de Israel, que admitía el que Dios podía tentar al hombre, y la más reciente, que

vería inconvenientes en ello (pág. 273, nota 271). La verdad es que hay maneras de hablar y maneras de tentar, y por tanto nos resulta improcedente el poner a Santiago 1, 13 (*ipse autem neminem tentat*) contra el Génesis 22, 1 (*tentavit Deus Abraham*).

El autor ve una confirmación flamante de la existencia de esa teología primitiva en Israel en la expresión «Terror de Isaac» (Gén. 31, 42), dicho de Dios y que representaría un estadio inferior en la concepción de la Divinidad. «El Terror de Isaac» es una expresión arcaica, que remonta al estadio más antiguo de la religión de Israel (pág. 338), fundada en la ignorancia de la naturaleza divina (ib., nota 82), y que se debió de prolongar por mucho tiempo; y en confirmación se trae ISam 15, 29, donde el Señor se muestra inexorable. Mas ¿por qué atribuir a la mentalidad de los antiguos Hebreos, y especialmente de Samuel, lo mismo que no se desdeñarían de suscribir Jeremías (11, 11 ss.; 14, 11; 15, 1 ss.), Ezequiel (14, 14; 16, 20; 24, 14) y el propio San Pablo (Rom. 2, 5; II Thes. 1, 5-10; Hebr. 6, 4-8; 10, 26-31, etc.)?

Tenemos empacho de evolucionismo, no sólo en el terreno biológico, sino también en el moral, social y religioso, donde hay por el contrario, bajo tantos aspectos, muchísimas señales de regresión y degeneración desconcertantes. Ya quisieran muchas almas, más modernas que cristianas, tener para con Dios los sentimientos de piedad y confianza, que tenía para con El Abraham, el amigo de Dios. Su admirable oración por los Sodomitas (Gén. 18, 23-32) es el más rotundo mentís a la idea primitiva de terror inexorable, con que diz que la Divinidad se presentaba a los antiguos.

Ahora bien, sabemos que Abraham educó religiosamente a sus hijos en esos sentimientos de piedad, respeto y veneración hacia el Señor (Gén. 18, 19), o dicho con otras palabras, en el santo temor de Dios, en que puede ciertamente haber sus diferencias de más y de menos. De ahí el Terror (*pahad*) de Isaac, tomado en sentido objetivo. Y ese y no otro es el Terror (*pahad*) que falta a los ateos, a tenor de los Salmos 13, 5 y 53, 6 (cf. Mt. 19, 28 y par.), Dios como objeto de temor, veneración y respeto. ¿Qué vestigio de primitivismo hay en eso?

Entendemos que aun sin especial revelación divina, cuanto más con ella, se puede adquirir y conservar en determinadas circunstancias una idea más o menos trascendente de la Divinidad, sin estudiar Filosofía, como se puede razonar perfectamente sin haber estudiado Lógica, y escribir historia muy sincera sin ninguno de nues-

tros refinados procedimientos de trabajo, y hacer crítica muy juiciosa y valedera sin ser crítico de profesión. Lo que no se puede es comprender ni explicar la excepcional vida de Israel, ya desde sus orígenes, pareando sus primores celestiales con las aberraciones mitológicas e idolátricas, y el prematuro, prodigioso, sobrehumano y desconcertante desarrollo de su Teología con el tan problemático evolucionismo ascendente —mejor diría descendente— de otros pueblos, en punto a religión y moral.

* * *

¿A qué, pues, esa reluctancia a ver el misterio donde más claro parece, cual es en ciertos hechos de la vida patriarcal? Así en la «extraña» lucha de Jacob con Dios o con el ángel a orillas del Jaboc (Gén. 32, 23 ss.), descubre nuestro autor no sé qué reminiscencias mágicas y califica la narración de «muy arcaica». «Estaríamos —dice— en presencia de un viejo tema de folklore, transformado y aplicado a Jacob. El misterioso luchador no es otro que el genio del vado del río» ; e ilustra su descubrimiento con autoridades de Plutarco y Herodoto (pá. 347). El mismo desenfado muestra en la interpretación del nombre de Galaad (pág. 340) y de Fanuel (página 348), etc.

El abstenerse de comer el tendón ciático de los animales tendría también un origen mágico, no siendo más que una especie de tabú, de que hay ejemplo parecido en ciertos pueblos indios de América (pág. 348).

Callo otras aproximaciones por el estilo, que traídas con la mejor intención de ilustrar lo humano de nuestros libros santos, deslustran fácilmente lo divino.

Creemos que daña tanto el registrar semejanzas y paralelismos, donde no los hay, o son del todo problemáticos, como el no reconocerlos donde los hay. Ciertas ilustraciones ofuscan tal vez más que aclaran, o no sirven para nada, como la luz artificial ante la luz solar del mediodía. En todo se precisa moderación, y más en el uso de la erudición profana a ilustración de la verdad divina.

En todo caso, con la erudición profana se pudo conjugar la erudición sagrada, que aquí habría estado muy en su punto. Es que esa lucha misteriosa con el ángel y la subsiguiente cojera de Jacob ¿no merecían una alusión siquiera al simbolismo latente en esta escena, es a saber la lucha secular de Israel con su Dios y la claudi-

cación histórica de la Sinagoga de que nos hablan los Profetas? (Soph. 3, 19; Mich. 4, 6; cf. Is. 35, 5-6; 42, 7-16 ss.).

Como quiera que sea, el Señor con esos y otros hechos de la vida de Jacob, como antes con la de Isaac (Gén. cap. 22), de Abraham (Gén. cap. 16 y 21; cf. Gal. 4, 22 ss.), de Noé (Gén. 6, 14 ss; 7, 7 ss.! cf. I Pet. 3, 20 s.), y aun de Adam (Gén. 2, 23 s.; cf. Eph. 5, 31 s., etc.), dibujaba futuras realidades de un orden trascendente, en la salud messiana.

* * *

A propósito de la consulta de Rebeca a Yahvé (Gén. 25, 22 s.), dícese que el autor J., a quien el texto se atribuye, supone que en la época de los patriarcas, se consultaba al Señor como en su tiempo, esto es, por medio de un oráculo y el uso del efod, que el profeta Oseas (3, 4) habría de condenar (!!) como una superstición (página 297). Harto más aventurado nos parece nuestro autor, que no el sagrado, al juzgar de antiguas costumbres y maneras por lo que hoy se observa en los beduínos, cual si la inmovilidad del Oriente fuese un dogma histórico indiscutible.

La verdad, no nos agrada ese prurito de modernizar antiguos episodios y contumbres. Si con ese procedimiento, nada raro en nuestro autor, la crítica pretende, como parece, poner reserva en la verdad de esos antiguos relatos, entra en una pendiente peligrosa. Sinceramente, una crítica así nos ofrece muy poca confianza. La reserva sobre la verdad de los relatos armoniza muy bien con las contradicciones que la crítica ve por doquier entre unos y otros documentos. Lo que ya no armoniza tan bien son las contradicciones y reservas con la inerrancia bíblica.

Un caso más y termino este registro de incongruencias textuales. Según el autor, JE ignoraría los orígenes abrahámicos del santuario de Betel, pues atribuye sus orígenes a Jacob (pág. 316). Mas de que JE atribuya a Jacob la fundación de un adoratorio en Betel (Gén. 28, 19-22), no se sigue en buena Lógica que ignorase los orígenes abrahámicos del santuario del que antes habló J (Gen. 12, 8), pues ni J se distingue adecuadamente de JE, ni aunque se distinguiese se seguiría la supuesta ignorancia, pues no se dice ahí una palabra sobre el origen *primero*. Pudo ser abrahámico el origen primero del santuario, y luego en su mismo solar o no muy lejos levantar Jacob su adoratorio.

* * *

Pues ya ¿qué decir de las etimologías populares, invocadas por el autor sagrado como testimonio de los hechos que refiere? Para nuestro autor serían falsas las más de ellas, sin otra salvedad sobre su valor histórico.

Como explicación del nombre de Melquisedec («Tsédec es mi rey»), recuerda acertadamente que Tsédec es nombre de un dios entre los Fenicios y Sabeos. Podría haber añadido que el mismo dios, bajo la forma de Súteq, era venerado por los Hyksos o reyes pastores, que invadieron el Egipto unos 150 años más tarde, lo cual no carece de interés, para rastrear la filiación religiosa y cultural de estos pueblos.

No nos agrada, en cambio, la explicación que da al nombre de Jacob. Según él, la explicación corriente no es más que una etimología popular, y desde luego falsa, pues según el Arabe, no significa «el que suplanta» sino «el (Dios) que protege» (pág. 298). Nos hace poca gracia el afán de explicar el Hebreo por el Arabe, y otras veveces por el Asirio, cuando el significado del Hebreo es satisfactorio (2).

Pero, aun dando de barato la falsedad filológica de la etimología, debió quedar en salvo su valor histórico, en el sentido que la etimología invocada, verdadera o falsa, se aduce como testimonio fehaciente del hecho a que se alude con ella. La verdad del hecho, en todo caso, es independiente de la verdad de la etimología, la cual, por otra parte, no siempre se invoca, aun cuando existe. Así, en la lucha de Jacob con el ángel (Gén. 32, 24), apenas cabe dudar que la palabra *yeabeq* («se peleaba») es un eco del nombre del río Yabboq, en cuyas márgenes tuvo lugar la lucha, aunque el autor sagrado narra esta vez el hecho sin notar la sugestiva coincidencia, que hubo de servir al pueblo de memorialín para recordar el hecho.

Y aquí se nos pone de manifiesto uno de los recursos de que se valían los antiguos para archivar el pasado. Así, con tales artificios mnemotécnicos, conservaban en la memoria sus recuerdos, y así los repasaban después hasta ser consignados por escrito, consignando tal vez al mismo tiempo el memorialín, consistente en una etimología toponímica, que aun siendo falsa (v. gr. Babel), en nada perjudicaba a la verdad del hecho, en ella y por ella recordado.

---

(2) Ver lo dicho a propósito de *'êd* (vapor) en nuestro art. *La formación del hombre* (Gén. 2, 4-7), publicado en «Cultura Bíblica», año 1950, página 172-174.

Nuestro autor no parece estar muy conforme con esta afirmación, conclusión legítima del principio de la inerrancia histórica de la Biblia. Aun admitiendo a veces el valor filológico de la etimología, parece negar su valor histórico, como si el hecho se hubiese inventado para dar razón de una toponimia, y no viceversa la toponimia para memoria del hecho. Así, acerca de la expresión «Por eso se llamó Sukkot aquel lugar» (Gén. 33, 17), dice que «el relato quiere explicar el origen de un nombre vulgar» (pág. 351), dejándonos en la duda acerca de la historicidad del hecho relatado. Y nuestra duda es más que prudente, pues nunca parece tocarle al hecho bíblico el dar origen a tales tradiciones.

* * *

No queremos terminar este recuento de puntos exegéticos, un tanto escamoteados, sin notar otros dos, en que el autor del Comentario muestra su desenfado singular. Dice que la ley del levirato, a que alude en el capítulo 38 (el caso de Tamar) y que se sanciona luego en Dt. 25, 5-10, quedó abrogado por Lev. 18, 16; 20, 21. Creemos que el caso es muy diferente. Lo que prohibe el Levitico no es el caso de Rut, capítulo 4 (cf. Mt 22, 23-28), sino el de Herodes (Mc. 6, 18 y par.).

Dice después que el traspaso de las tierras en manos del Faraón y de los sacerdotes, que la Biblia atribuye a Josef en el reinado de los Hyksos (dinastía XVII), es obra de Ahmosis, el fundador de la dinastía XVII (l. XVIII), que expulsó a los Hyksos. Según él, «en el relato yahvista hay un viejo recuerdo de esa transformación económica, cuya tradición reproducida por él, hace honor a Josef» (pág. 424).

Sí, la tradición recogida por el autor sagrado hace honor a Josef, pero nuestro autor se lo quita —o no sabemos leer—, para dárselo a Ahmosis. Es un espécimen más del desenfado con que la crítica trata los textos históricos más explícitos. Véase el tenor del final de este relato: «Josef lo puso por fuero hasta el día de hoy sobre el agro de Egipto: el quinto al Faraón, salvo las tierras de los sacerdotes, que no le pagan» (47, 26).

Nosotros a esto nos atenemos, y no creemos con eso contravenir a la historia, que atribuye regulación semejante al fundador del nuevo Imperio, el *rex novus* del Ex. 1, 8

PARTE II.—Las Contradicciones

El autor del Comentario parece admitir cuantas discrepancias, y aun contradicciones, creyó descubrir en el texto del Génesis la crítica independiente, y con ella se los endosa a los varios autores de los varios documentos con la mejor intención —y aquí viene lo peculiar de nuestro autor— de relevar al autor sagrado, que los compiló, de la responsabilidad de tantas afirmaciones discordantes; y al hacer esto, parece quererse apoyar en la doctrina común sobre las citas y los géneros literarios.

Sabido es que cuando se cita un documento, el que cita no se hace necesariamente solidario de todas las afirmaciones, sino sólo de aquéllas que dicen con el tema que se trata. Así aquí el autor sagrado, al citar y mejor recopilar las fuentes de su narración, no se haría suyas todas las afirmaciones del documento transcrito, o de la tradición recogida, sino sólo de lo que hace a su propósito, que es darnos una idea suficiente de los orígenes del mundo y del pueblo de Dios. Esta parece ser la mente de nuestro autor, cuando acá y allá presupone o insinúa que se ha de prescindir de tantos pormenores accesorios y atenerse al fondo de la narración, o como se dice vulgarmente, a la sustancia, y eso no sólo en los primeros capítulos del Génesis, sino más o menos por todo el libro en general. Los documentos y tradiciones aquí recogidos, con todas sus deficiencias, discrepancias y aun contradicciones de detalle, son todavía aptas para darnos una idea suficiente de conjunto, y esto basta.

El autor plastifica así su pensamiento: «La Iliada y La canción de Rolando son dos relatos épicos más evocadores de la antigua Hélade y del Alto Medioevo, que no lo sería una árida Crónica, por más detallada que fuese. Ambos documentos nos ponen de manifiesto el alma de dos pueblos» (pág. 447)

A mayor abundamiento nos advierte que la inspiración no cambia el género literario de los escritos sagrados (pág. 452). Y la inspiración del Génesis sería tan acogedora y comprensiva, que no obliga al autor sagrado a corregir o enmendar, ni siquiera a armonizar, si no es por excepción, las diferencias, discrepancias y contradicciones de las fuentes, sino que las transmite tales cuales. Y a esto llama él probidad literaria del autor y respeto a los documentos que maneja (pág. 373, al.). ¿Qué decir a todo esto?

* * *

A todo nuestro entender, con tales procedimientos el autor del Comentario no resuelve, escamotea el problema de la inspiración e inerrancia de un libro como el Génesis, que estaría plagado de errores, pues lo está de contradicciones, y la contradicción implica necesariamente error en una de las proposiciones contradictorias, cuando no en ambas. La inspiración puede amparar todos los géneros literarios, es verdad. Mas todo género literario, si ha de ser auténtico, es para enseñar la verdad y no el error. Son tantos los géneros literarios, cuantas son las maneras de enseñar la verdad, y no más. Se objetará que también hay maneras diversas de enseñar el error, y por tanto habrá géneros literarios que tienen el error por objeto. *Pase*, si se quiere, mas sólo en el discurso humano, no en el divino que es nuestro caso, *Est enim Deus verax; omnis autem homo mendax* (Rom. 3, 4). La inspiración divina es compatible con todos los géneros literarios, mas no con el error, y para eso precisamente se le da la inspiración al autor sagrado, para que no yerre, ni siquiera en las *obiter dicta*, cuanto menos en cosas dichas tan de asiento.

Ni aprovecha más, para resolver el problema de la inerrancia, en el supuesto que las fuentes se contradigan, el acudir a la teoría de las citas.

Evidentemente, para los efectos de la inerrancia, no es lo mismo hablar el autor por sí, que decir que dicen los documentos que alega, ni por el mero hecho de alegarlos se apropia necesariamente su contenido; y es que una cosa es la palabra directa o indirecta del autor, y otra las citas —aquí las fuentes—, con que esmalta y confirma su discurso. Del contenido de las citas, ya explícitas ya implícitas, sólo se apropia lo que dice con su tema. Lo demás que se alega, es por mera concomitancia, y queda a cargo del autor del documento alegado. Esta doctrina no tiene otra dificultad que la de discernir las citas implícitas en un contexto dado. Ahora las distinguiríamos del contexto, poniendo su texto entre comillas.

Mas en el contexto del Génesis no hay lugar a tales distinciones, y así no cabe aplicar aquí la teoría sobre las citas. Es imposible de todo punto discernir allí entre el discurso del autor sagrado y las citas, o sea las fuentes, que lo integran, porque aquí no hay más discurso que las fuentes mismas, acopladas entre sí, a modo de mosaico o vistosa ataracea. El autor habla por ellas y solamente por ellas. Sería muy rara su intervención y sólo por fines armonísticos. Es la visión corriente que de ese libro nos da la crítica actual.

Sobre lo cual se me ofrecen dos observaciones, y es la primera

que en este supuesto el discurso del autor sagrado consiste todo él en las fuentes que lo forman, confúndese con ellos, y éstas, por consiguiente, no tienen ya tanto razón de citas cuanto de partes constitutivas del discurso. Y es la segunda que, siendo el discurso del autor la medida de lo que el mismo autor se apropia de las citas, al confundirse aquí con ellas, son las citas o fuentes en el caso la medida de sí mismas. Cuanto, pues, el autor sagrado alega de este modo, otro tanto se apropia y hace suyo. Por otras palabras, en la forma en que las trae, hácese responsable del entero contenido de las fuentes.

Conclusión dogmática perentoria: Podrá haber en las fuentes, y entre unas y otras, los idiotismos, deficiencias, discrepancias e incoherencias que se quiera, pero no error, ni cosa que lo implique, cual es la contradicción, pues el error es incompatible con la inerrancia e inspiración divina de la Biblia. ¿Para qué se le dió la inspiración al autor sagrado, si no le había de hacer capaz de esquivar el error, que tal vez se contenía en los documentos o tradiciones que recoge, y con que forma y conforma su discurso? Se admite que aquí y allí limó las fuentes con fines armonísticos, y ¿no las había de limar para desechar de ellas el error de fondo?

Compréndese fácilmente que a la crítica independiente no le interese este aspecto de la inerrancia bíblica, pero le debe interesar al exegeta católico, que no puede prescindir del lado divino de la Escritura santa. Si no quiere admitir error en ella, tiene que desechar la idea de que pueda haber en ella la más leve contradicción formal. Pero nuestro autor no sólo admitiría el error implícito en las contradicciones, sino también el explícito, aunque de menor cuantía, en varios descuidos e ignorancias del autor sagrado en punto a cronología, geografía, etnografía, etc., y en forma más difusa en los anacronismos, según ya vimos en la primera parte y vamos a ver seguidamente en la segunda.

Estamos seguros a priori que esas contradicciones no existen más que en el Comentario, y vamos a intentar demostrarlo a posteriori con una serie de ejemplos. Por estos se podrá juzgar de los demás.

* * *

El autor sagrado habría padecido un olvido —on est en présence d'un oublí (pág. 38)—, al decir que el Señor puso a Adam en el Paraíso, *para que lo guardase* y a Cain una señal *para que nadie le tocara*. En el cuadro etnográfico de los pueblos (Gén. cap. 10),

habría verdaderas contradicciones (pág. 149), y el relato yahvístico de la construcción de Babel y dispersión de las gentes (Gén. cap. 11) se armonizaría mal con lo dicho en otras partes en este mismo documento (Gén. 4, 17; 10, 6-11) (pág. 160). Habría contradicción a secas en la designación de la patria de Abraham (págs. 178-179), que según P es Ur de los Caldeos en la Baja Caldea y según J sería el país de Aram en la Siria del Norte. Cierto que en Gén. 11, 28; 15, 7, de fuente yahvista se lee «Ur de los Caldeos», ni más ni menos que en P, pero ese inciso sería una glosa posterior según la crítica (!!).

De la secura del segundo relato de la creación (Gén. 2, 4 ss.), que no sería absoluta sino relativa, puesta ahí sólo por vía de contraste con la lluvia subsiguiente, de cuyo barro se formó el cuerpo del hombre, hemos dicho lo bastante en otra parte (3).

Las incoherencias y anacronismos que el autor encuentra en el episodio de Caín y Abel, nos parece que están por mucho en el Comentario. Extraña de todo punto la extrañeza que muestra el autor ante la invitación «Salgamos al campo» (pág. 77). Hummelauer (in l.) solventó ya estas y otras dificultades del relato, traduciendo, como es debido, aquel *hayá boné* (Gén. 4, 17) por «había edificado» (el poblado de Henok) antes de asesinar a su hermano y de emprender la vida errante. Tantas otras cavilaciones importunas en torno a este episodio singular se desvanecen, como por ensalmo, con sólo suponer que aconteció hacia el fin de la vida de Adam, cuando comenzó a interesar quién le había de suceder en el oficio de ofrecer sacrificios a la Divinidad. Para entonces ya la familia humana debía de estar muy extendida, tanto por lo menos como para poner en cuidado al asesino.

Anacrónico sería también según el autor la mención de los Kenitas o Kainitas en Gén. 15, 19, por la sencilla razón de que en otros libros se los menciona después. Mis lectores juzgarán del peso de esta razón (4).

Las divergencias entre J y P en el relato del Diluvio llegan en la mente del autor hasta la contradicción. Así nos dice que según P el Diluvio no tuvo lugar sino al final de la primavera, o principios del

---

(3) *La formación del hombre* (Gén. 2, 4-7), en «Cultura Bíblica», año 1950, pág. 172-174.

(4) Véase sobre este asunto nuestro artículo titulado *Las Genealogías genesíacas y la cronología*, publicado en «Estudios Bíblicos», año 1949, páginas 327-353.

estío, mientras según J tuvo lugar en pleno invierno, como lo indica el vocablo *gésem* característico de lluvia invernal, y cita en apoyo Am. 4, 7 y Cant. 2, 11 (págs. 126 y 127).

Flaco fundamento ciertamente para conclusión tan absoluta, cuando la palabra *gésem* se usa unas 30 veces en la Escritura y casi siempre sin determinación ninguna de tiempo. Es la lluvia en general o la lluvia a su tiempo, como se dice varias veces. La supuesta contradicción, como se ve, es insubsistente, y si el documento P asigna el Diluvio al final de la primavera o comienzo del estío, el documento J no lo contradice.

* * *

Nuevas contradicciones en el cuadro etnológico de los pueblos (página 149). La ignorancia del autor sagrado en punto a geografía y cronografía no podía alcanzar mucho más alto en etnografía general (cf. pág. 155). Así a Sĕbá y Ḥawilá los hace a la vez hijos de Cam y de Sem (Gén. 10, 7. 26 ss.). No hay, sin embargo, para tanto como para decir que medie contradicción. Sabido es que estos nombres etnográficos tienen tanto por lo menos de toponímicos, como de patronímicos. Y siendo esto así, nada impide que a un mismo pueblo se le puedan atribuir varios orígenes, como el francés no es sólo germano, sino galo y aun latino.

Para explicar esta y otras supuestas inexactitudes, se invoca tantas veces la mentalidad infantil de los antiguos, y en cambio se trata a veces al autor sagrado, cual si hubiese de ser un estilista consumado, viendo no sé qué indicios de pluralidad de relatos poco armónicos (pág. 161) allí donde no habría más que embarazo en el manejo de la pluma.

Contra la indicación expresa del sagrado texto se atribuye a Kanaán un origen semita (pág. 154) por mera razón filológica, con lo cual no se hace más que embrollar la cuestión sobre el origen de ese pueblo. La lengua por sí sola no es criterio suficiente para discernir las razas. La previa conmoración secular de Kanaán en el Eufrates medio, en un ambiente más semita cada vez, explica también el fenómeno de la braquicefalia, preponderante, no sólo entre los kananeos, sino también entre los hittitas, sus hermanos, y aun entre los asirios. Está por medio la raza armenoide de los pueblos hurritas y sumerios, que todo lo permean desde el Cáucaso al Nilo y desde el

Indo al Mediterráneo, imprimiendo su estampa braquicéfala en los pueblos advenedizos de tipo dolicocéfalo, incluso en los israelitas (5).

Contradicción asimismo en la designación de la patria de Abraham entre P y J, como ya notamos arriba Que si en Gén. 11, 28; 15, 7, J conviene con P, esto se debería a una glosa posterior. A nosotros no nos convence ese método. Ni *el-moladtí* de Gén. 24, 4, con referencia a Mesopotamia del Norte, significaría necesariamente «al país de mi nacimiento», como traduce intencionadamente el autor, sino más generalmente «a mi parentela» o «familia».

* * *

Otra manera de contradicción descubre, como ya notamos en la primera parte, en el relato de la expulsión de Agar con su hijo Ismael, el cual según se desprende de P (Gén. 16, 16), tendría ya quince años por lo menos, mientras E, de quien es el relato, le supone muy niño, tanto como para podérselo cargar su madre a cuestas juntamente con el odre de agua (pág. 263). Mas el autor, contra las reglas de crítica literal sigue en esto la lección más fácil de los LXX en vez de la difícil del original, que no explica la tal sobrecarga. ¿Qué queda, pues, de la contradicción? Eso sin contar que para nosotros el documento P (años de Abraham al nacerle Ismael), invocado contra E, es igualmente de E.

Parecida contradicción, aunque latente y problemática, acerca de los años de Abraham, cuando murió, que según P (Gén. 25, 7), fué a los ciento setenta y cinco años y según J, sería a los ciento cuarenta, año en que se casó Isaac (cf. Gén. 21, 5 con 25, 20). Cuando el senescal volvió trayendo consigo a Rebeca (Gén. 24, 62-67 J), Abraham habría muerto ya, pues no aparece intervenir en nada (página 286). Donde se dice, pues, que «Isaac se consoló de la muerte *de su madre*» (Gén. 24, 67), antes se debió de leer «...de la muerte *de su padre*», y endosa la posterior corrección al redactor.

El caso se presta a varias reflexiones. Si la corrección se hizo por el redactor inspirado, hay que darla por bien hecha, mientras no se pruebe lo contrario, que no se probará; y eso supondría además que había allí quien vigilaba la verdad de la Escritura, incompatible con

(5) El nombre de Kanaán («la región baja»), en contraposición a Aram («la región alta»), sería la indicación más intuitiva de la antigua situación de estos dos pueblos.

la contradicción, y por eso se la elimina. Cuando, pues, tantas otras veces se la deja correr, en sentir de la crítica independiente, es que no se la juzgó contradicción verdadera, sino sólo aparente. Y esto es lo que vamos comprobando.

Véase otro caso de esa susceptibilidad de la crítica en punto a contradicciones. Trátase de la edad de Esaú, cuando Jacob le hurtó la bendición de su padre (pág. 312). Mientras JE le supondría aún muchacho, a quien la madre guardaba los vestidos (Gén. 26, 15), según P estaría ya casado (Gén. 26, 34). La respuesta no es difícil. Que le guardase o no los vestidos después de casado, la madre sabía bien dónde estaban, y se los pudo coger por un momento, para vestir con ellos a Jacob. La dificultad no es seria.

Menos serio nos parece el decir (ib.) que según P tendrían entonces los mellizos unos ciento veinte años de edad, es decir, la diferencia entre los sesenta años de Isaac, cuando nacieron (Gen. 25, 26) y la muerte de Isaac a los ciento ochenta años (Gén. 35, 28), poco después de impartir la bendición (Gén. 27, 4). Creemos que una cosa es el que Isaac pensara que iba a morir presto, al verse casi ciego, (Gén. 27, 1 ss.), y otra muy diferente el que muriera en breve. Lo propio aconteció a Tobías en su ceguera (Tob. 4, 1 ss.), y sobrevivió aún más de cuarenta años después de bendecir al hijo. Otro tanto le restaba a Isaac. Según se desprende de otros datos, los mellizos podrían tener unos setenta y seis años, pues Jacob tuvo a Josef catorce años después (cf. Gén. 30, 25 ss con 31, 41) a los noventa años de su edad, ya que el mismo Josef tenía unos cuarenta (cf. Gén. 41, 46; 45, 6), cuando Jacob bajó a Egipto a los ciento treinta (Gén. 47, 9). He aquí la ecuación: 130—40=90—14=76; y en sentido inverso, mudados los signos: 76+14=90+40=130.

Todavía vivió Jacob diecisiete años más en Egipto, hasta los ciento cuarenta y siete en que murió (Gén. 47, 28). Mas esto en sentir de la crítica, sería sólo según P, a quien atribuye ese verso por razón de las cifras. Según E, habría muerto mucho antes, verosímilmente poco después de su llegada, y se cita en apoyo Gén. 48, 11 E. («Israel dijo a Josef: Yo no pensaba ver ya más tu rostro, y he aquí que Elohim me ha dejado ver, no sólo a ti, sino a tu prole»), y en todo caso durante el período del hambre, como se desprendería de Gén. 50, 21 E («Ahora, pues, no temáis; yo os sustentaré a vosotros y a vuestros niños; y así los consoló, hablándoles al corazón») (pág. 425). Extraña, en verdad, que con tan fútiles argumentos, verdaderas quisquillas literarias, se quiera establecer con-

tradicción entre los textos. Pues ya, ¿qué decir, si ni Gén. 47, 28 es de P, sino de E, ni Gén. 48, 11 es de E, sino de P, como persuade el nombre de Jacob en el primer caso y el de Israel en el segundo? Desde luego que el atribuir Gén. 47, 28 a P, por la sola razón de las cifras, no pasa de ser un prejuicio crítico mal fundado.

Siguiendo el hilo de las cifras, hemos pasado por alto otros varios casos de contradicción textual, que el autor recoge con cuidado.

Es el primero la oposición que supone entre J y E, a la vista de dos frases bíblicas. Según J, Jacob salió de Berseba y se partió para Harán» (28, 10) en la Mesopotamia del Norte, mientras según E, «Jacob alzó sus pies y se partió para el país de los hijos de Oriente» (29, 1), que serían los sirios del NE. de Kanaán, a este lado del Eufrates, separados del país de Kanaán por el macizo del Basán y Galaad. Y ve en esta posición la solución más congruente al hecho de que Labán alcanzase a Jacob fugitivo en Galaad, tras siete jornadas de camino (31, 23), cuando el Harán mesopotámico dista de Galaad alrededor de 600 kilómetros (pág. 335).

A nuestro juicio, la solución está en admitir la ecuación tradicional Harán en Mesopotamia = país de los hijos de Oriente, y sin desechar la ecuación vulgar Galaad (Hebr. Gil'ad) = Gal'ed (majano del testimonio), que podría tal vez discutirse dentro de la más sana ortodoxia exegética, no dar demasiada importancia a la cifra de los siete días, como ya insinúa también el autor en su fluctuante exposición (ib.).

Dice más adelante el autor del Comentario que el redactor del capítulo 36 (Los Fastos de Esaú), sobre la base del texto P, intercala diversos documentos relativos a Edom, ya para que no se perdieran, ya para dar ciertas explicaciones que interesaban en su tiempo; y pondera allí la gran probidad del autor sagrado en reproducir los aludidos documentos sin intentar siquiera armonizarlos (página 373).

Salvas algunas lecciones viciosas, que no trascienden la crítica textual, nosotros no vemos que haya que armonizar en ese capítulo. Mas a nuestro autor le interesa en todo caso probar la diversidad de fuentes, tal como la concibe la crítica independiente, y para eso no halla recurso más eficaz que el de las continuas divergencias y contradicciones que cree descubrir en el texto. Al ponderar luego la probidad del autor sagrado en acoplar sin corregir los varios documentos que compila, hace indirectamente la apología de la probidad crítica, que tales incongruencias descubre por doquier.

A nosotros, en verdad, nos hace muy poca gracia esa deferencia por la crítica literaria, tal como se la suele ejercer, no tanto porque es muchas veces problemática, cuanto, porque fácilmente queda comprometida en ella la sana doctrina de la inerrancia bíblica.

Un caso más y terminamos.

Afirma el autor que según E (Gén. 50, 15-21) los hermanos de Josef no asistieron a los funerales de su padre «porque después de la muerte del padre ven a Josef por primera vez» (pág. 444). Es decir, que la crítica distribuye de tal manera los textos entre las varias fuentes, que los hermanos de Josef según E, no intervienen para nada hasta este punto después de la muerte del padre. Ni aun sabríamos por E hasta este punto que Jacob hubiese muerto, salvo que se introduce *ex abrupto* en 50, 9 E (es de P) la caravana de carros y caballos que asistió a sus funerales.

¿Qué sería de la teoría crítica de las fuentes sin esos contrastes y desarmonías en los textos, sacadas a furia de mutilaciones, pues su base más socorrida es el fragmentarismo? No podemos seguir al autor por ese camino, que juzgamos inseguro, cuando no engañoso y falaz. Nosotros insistimos en la existencia de un texto fundamental E, sencillamente transcrito, o ligeramente retocado y añadido por J, y luego entreverado del texto más breve y compendioso de P, con sus lucubraciones filosófico-religiosas, genealógicas, etnológicas y jurídicas, de tal manera acoplados que desglosados ambos textos resulte cada uno de ellos completo o casi completo. Pero de esto tratamos muy de propósito en otra parte (6).

APENDICES

A) *El cuadro etnográfico del cap.* 10

Aludiendo a la ignorancia de los antiguos en materias geográficas (página 155), el autor trata con alguna ligereza la tabla etnográfica del Génesis (cap. 10), que a nosotros nos parece, por el contrario, un documento de primer orden sobre la filiación de los pueblos de la antigüedad como tal vez no hay otro. Haremos sólo algunas indicaciones, recogiendo a ilustración del sagrado texto las conclusiones de la filología y etnología, que parecen mejor fundadas y congruentes.

Así, entre los descendientes de Jafet, Gómer son los Gimmirai de las inscripciones cuneiformes, los *Cimmerii* de los clásicos, los

(6) *Una nueva teoría sobre las fuentes Genesíacas*, comunicación leída en la XIV Semana Bíblica (año 1953).

Kamrik de los armenios en la meseta de Anatolia, que invadieron en el siglo VII a. Cr. Todavía queda la impronta de su nombre en el de Crimea. Como emparentados con Gómer están los Askĕnaz, Aš-guza de las inscripciones, Σκυθαι, *Scythae* de los clásicos, junto con los Rifat (*Parthi*) y los Tog-arma (*Armeni*).

Magog, equivalente de Mat-Gog es «el país de Gog» (cf. Ez. 38, 2), situado tal vez hacia el Bósforo (cf. Gyges de la Lidia), formado por el patrón de Ma-Kedo (*Macedo*), que sería «el país de los Khetas» o Kittim, de donde salió Alejandro—*egressus de terra Cethim* (I Mac. 1, 1)—contra Darío.

Al mismo tipo de Magog se reduce Madai, que son los madaa o manda (< mad-da=mat-Da) de las inscripciones, y que quiere decir «el país de los Dahos», al Sur del Caspio, de donde tomó nombre la Media, y de ella se llamaron medos las varias aportaciones de Aryas, que allí se establecieron en la marcha histórica de estos pueblos hacia la India.

Los Yawán son los yavanas de las fuentes indias y asirias, los *jafones* y más tarde *Jonii* de los antiguos, como expresión la más universal de los helenos. Entre sus colonias se cuentan Taršiš o Tartessos, que es España; Elîsa o Alaysa, la Alasya de las inscripciones, que es Chipre, y los Kittim y Rodanim (no *Dodanim*), que corresponden a los khetas y rutennu de los egipcios, y representan las avanzadas de Yawán o sus afines en el Asia Menor y en Siria.

Siguen tres nombres meramente toponímicos: Tûbal, Mosok y Tîras.

Tûbal, en asirio Tabalu, el pueblo de las armas bien templadas, evoca invenciblemente a Tûbal-Cain (el Tubal de Caín), el gran forjador de toda clase de armas de bronce y de hierro (Gén. 4, 22), que debió de dar su nombre a la región, y al ser ésta luego ocupada por jafétidas, éstos recibieron también el nombre de Tûbal (el Tubal de Jafet).

Por su parte, los Mosok, o sea los Muski de los asirios, son en puridad los frigios, de origen jafético, que tomaron ese nombre local de los muski nativos, a quienes empujaron hacia el NE., junto a los tabali, donde localizaron los griegos a ambos pueblos con los nombres de tibarenos y moskhos, gentes de origen mixto.

Finalmente, en la hipótesis del P. Heras, S. J., que ve una réplica de las tribus dravidas o Tira-milar en el Asia anterior, es seductora la explicación del nombre de Tîras, que es «el Ponto» de los griegos, por su equivalente protoindio *tira* «el mar», como patria de los tursa, la inquieta «gente del mar», que tanto dió que hacer a los egipcios de la XIX dinastía, hasta que junto con los sardaones y sakalaš (hebr. Casluhim), se fijaron en Cerdeña (*Sardi*), Sicilia (*Siculi*) y Tuscia (*Tyrseni, Thyrrheni*). Tendríamos así a los protohititas del Asia Menor, de origen Camita, venidos del Oriente (Gén. 11, 1) en la vanguardia de los kananeos, a los que se sobrepusieron o sustituyeron luego los verdaderos hittitas, de origen jafético, venidos del Occidente.

Los Tiras del Génesis serían así los habitantes jafétidas del Ponto, una fracción del gran pueblo de los hittitas, hattu o khetas del Asia, hermanos de los getas de Europa y afines de los helenos.

Entre los descendientes de Cam viene en primer término Cûš (Gén. 10, 8 ss.), que se sobrepuso al pueblo sumerio de Kis y al que perteneció Nemrod. Hermanos suyos son los cosseos o kissios de la Susiana (7) (Gén. 2, 13 *Aethiopia*) y los Cuššitas de Arabia (Šĕbá, Ḥăwîlá, etc.) y Sur de Egipto (*Aethiopia*). En segundo lugar viene Mitsraim, el Musru de las inscripciones, que es Egipto, con los pueblos afines de los Lûdim (*Gaetuli*, hoy Tuareg), Ainemetim (8) (*Numidae*), Lĕhabim (*Libyes*), Naftûhim (Νουβαδες *Nubii*), Patrusim l. Parusim (9) (*Pharusii*), Kaslûhim (*Siculi*), Kaftorim (*Cretenses*) y Pelistim (=*Palaestini*). A estos últimos, aunque originarios de Creta (Am. 9, 7), se les daría el nombre egiptizante de P-alaist-inoi (*Palaestini*) por su postrer parada en Alaisa o Alasya (Chipre). En tercer lugar viene Put, correspondiente al Punt de las inscripciones egipcias, y que serían los bantu de nuestros días, originarios de las fuentes del Nilo. Viene en cuarto y último lugar Kanaán, con todos los pueblos congéneres, tantas veces nombrados en los libros santos, y que el autor hace de origen semita por meras razones filológicas. El caso tiene una explicación más sencilla, y es que sin ser semita se semitizó, en su marcha hacia el Occidente, camino del Eufrates, en que iba en la vanguardia Ḥattu (Ḥet) y en la retaguardia Amurru (el Amorreo). A estos Ḥattu de origen camita se sobrepusieron luego los Khetas (Kittim) de origen jafétida, formando el pueblo mixto de los Cataones.

Tras los descendientes de Cam vienen los de Sem (Gen. 10, 21 ss.): 'Elam (*Elymais*), Aššûr (*Assyria*), Arfaksad, Lûd (*Lydia*), Aram (*Syria*), cinco nombres, cuatro de los cuales son naciones bien conocidas. Arfaksad, en cambio, es nombre personal (cf. Judith, 1, 1. 5). Descendientes de Aram son 'Us (en el Hauran), Ḥûl (desconocido), Géter (*Gordyaei*, Curdos) y Mas (*Masii*). Estos dos últimos en los montes homónimos de la alta Mesopotamia. Descendientes de Arfaksad: [Cainán >] Sélaḥ > Héber (el pueblo del otro lado del Eufrates, de donde procede Abraham el *hebreo*, según Gén. 14, 13). Descendientes de Héber: Páleg (uno de los antepasados de Abraham), y Yoctán (*Catanii*, en Arabia), pueblo éste que comprende hasta trece naciones, entre ellas Šĕba y Ḥăwîlá (hoy *Hail*), nombradas ya entre los camitas de Cûs (Gén. 10, 7), a los que sin duda se sobre-

(7) Susa es la pronunciación *satem* de Kusa, que es tanto como la ciudad de los cosseos, capital de la Susiana, la *Aethiopia* de la Vulg. en Gén. 2, 13. Ver caso igual en el hebr. *sus* en vez de *kus* (equus).

(8) Ainemetim (*Numidae*) es la lección más completa de los LXX, donde el TM lee 'Anamim, que parece truncado.

(9) Los patrusim, gente de Fatures (la tierra del Sur), no es un pueblo distinto del egipcio. Por eso creo que se ha de leer Parusim (*Pharusii* en Mauritania), conforme a Ez. 27, 10; 38, 5.

pusieron o sustituyeron, presionando en dirección Sur, hasta ocupar con ellos toda la Arabia y aun rebasarla.

¡Cuadro admirable el que nos legó la ignorancia etnográfica de los antiguos! No descubrimos por ninguna parte las contradicciones que por doquier descubre en él la crítica independiente.

B) *Sincronismos de la Historia de Egipto*

Para encuadrar en la cronología universal la historia de Abraham y su descendencia, más tal vez que la ecuación Amrafel-Hammurabi, vale la coincidencia Hebron-Tanis, que fueron fundadas con siete años de diferencia (Núm. 13, 23).

Como punto de referencia por parte de Egipto comenzamos por poner aquí el comienzo de la tabla real del libro de la Sothis (10), tomando el año 1588 a. Cr., final de la dinastía XVII y principio de la XVIII, como base en que apoyamos la serie de los reyes sóthicos con sus nombres y cifras respectivas. Es como sigue:

[Din. I-XI]		2324
1. Menés	35	2289
2. Kurodes	63	2226
3. Aristarkhos	34	2192
4. Spanios	36	2156
5. (A. E. Ammenemes [I] años 16)	26	2130
[Din. XII-XV]		
6. (A. E. Sesonkhosis años 46)	46	2084
7. Osiropis (A. E. Ammanemes [II] años 38)	23	2061
8. Sesonkhosis (A. E. Sesostris años 48)	49	2012
9. Amenemes (E. Cuatro reyes años 28)	29	1983
— 10. Amosis (años 2)	—	(1981)
11. Akhesephthres	13	1970
12. Ankhoneus	9	1961
13. Armiyses (Mermeshu)	4	1957
14. Khamois	12	1945
15. Miamus	14	1931
— 16. Amesesis (años 65)	—	(1916)
17. Uses	50	1881
«Reyes 15 en años	443»	(Ant. Cron.)

De esos diecisiete nombres de reyes hay que descartar dos con sus años, que a todo mi entender son Amosis y Amesesis (nn. 10

(10) Para las referencias de la Antigua Crónica, el Sothis (S.), el Africano (A.) y Eusebio (E.), véase Budge *A History of Egypt*, donde al principio se hace un extracto de todos ellos. Sothis es la estrella Sirio, de cuyas apariciones periódicas se sirvieron para la Cronología.

y 16), que serían un mismo personaje, contemporáneo de los seis restantes. En efecto, la Antigua Crónica suma, como precursores de la dinastía XVI, a «reyes 15 en años 443», que es puntualmente la suma que arroja el Sothis sin los dichos dos reyes con sus años.

El Menés, porque comienza la tabla, no sería necesariamente el Menés de This, o bien el Menés de This no sería tan antiguo como se le supone. En los nn. 5 y 6 se perdieron en el Sothis los nombres de los reyes, pero no las cifras de sus años. El Uses (n. 17), porque termina este primer trozo de la lista, pudo ser el Faraón que arrebató la mujer a Abraham, a juzgar por la fecha de 1881, porque acaba su reinado, pues Abraham había estado en Egipto poco antes de esa fecha, según veremos luego.

Y puestos a recoger identificaciones, nos encontramos con otras dos de un interés singular. Es la primera la de Osiropis (n. 7), con el Ammenemes II (Amenemhat) de A. E., a quien sucede el célebre Sesostris (Sesonkhosis II), no sólo por el paralelismo perfecto de las listas reales, sino por esta frase de Eusebio (11); *ab aegyptiis post Osirim habitus est* (Sesostris). El Osiris, a quien sucede Sesostris, no es, pues, otro que Osiropis (el de cara de Osiris), nombre sóthico de Ammenemes II. Por fin Armiyses (n. 13) sería el mismísimo *Mermeshu* (el General), cuya estatua colosal descubrió Mariette en Tanis (12).

Síguese la dinastía XVI, de la cual dice lacónicamente la Antigua Crónica: «Dinastía XVI. Ocho reyes en Tanis en 190 años.» Especificando el libro de la Sothis los nombres de esos reyes con sus años, lee del n. 18 al 25:

	[Dinastía XVI Tanita]		1881
18.	Rameses	29	1852
19.	Ramessomenes	15	1837
20.	Usimare	31	1806
21.	Ramesseseos	23	1783
22.	Ramessameno	19	1764
23.	Ramesse Yubassz	39	1725
24.	Ramesse Uaphru	29	1696
25.	Konkharis	5	1691
	«Ocho reyes en Tanis en años	190»	(Ant. Cron.)

La misma cifra de 190 años da Eusebio a su dinastía XVI, con *cinco* reyes *tebanos*, que serían así contemporáneos de los *ocho* reyes *tanitas*. Egipto venía dividido de hacía tiempo, y los Ramésidas, como se ve, son muy anteriores a la dinastía XIX.

Es particularmente interesante la cifra 1881, como punto de

(11) *Chronicon Armen.*, parte I, pág. 211, ed. Aucher.
(12) Maspero, *Histoire ancienne*, pág. 128, ed. 1875.

partida de la dinastía XVI, y consiguientemente de la fundación de Tanis como capital, pues esa data trae aparejada la de la fundación de la ciudad de Hebrón, como Quiryat-Arba o «ciudad de los cuatro», ya que «Hebrón fué fundada siete años antes que Tsóan (*Tanis*) en Egipto» (Núm. 13, 23); es decir, en 1888, fecha que coincide aproximadamente con el año 81 de la vida de Abraham, según estos datos precisos:

Fundación del templo de Jerusalém	969 a. Cr.
Del Exodo al Templo (I Reg. 6, 1)	480 (TM)
De la Promesa (Gén. 15, 16) al Exodo (Ex. 12, 40)	435 (TGr.)
Total	1884 a. Cr.

Abraham tenía unos ochenta y cinco años (cf. Gén. 16, 16), cuando en 1884 se le hizo la revelación y la promesa acerca de su posteridad. Cuando, pues, en 1888 se formó la alianza (Hebrón) de los cuatro (Abram, Aner, Eskol y Mambré), tendría unos 81 (85-4), todo ello en perfecta conformidad con la perspectiva Genesíaca (cf. Gén. 14, 24 con 15, 1). Nótese que a Eskol se le nombra lo mismo que en el Génesis (14, 24), en el citado paso de los Números (13, 24).

Viene a continuación en la Antigua Crónica la dinastía XVII (=XV del A.) con «cuatro reyes en Memphis en 103 años (=E.), que el Sothis, el Africano y Eusebio especifican en nombres y años del modo siguiente:

	[Din. XVII Menfítica]					1691
26.	Silites (Salites)	19)	... ...	A. E. Saites ...	19	1672
27.	Baeon (Bnon)	44)	... ...	A. 44)	E. 40	1632
28.	Apachnas (Pachnan)	36)	... ...	A. 61)		
29.	Aphophis...	61)	... ...	A. 61)	E. 14	1618
30.	Sethos (Staan)	50)	... ...	A. 50)		
31.	Kertos (Arkhles)	29)	... ...	A. 49)	E. 30	1588
32.	Asseth (Assis)	20)				
«Cuatro reyes en Memphis en años					103»	(Ant. Cr.)

Son preferibles, a todas luces, las cifras de E con las de la Antigua Crónica, ya por la sobriedad de la suma de 103 años, ya porque con los sumandos de E se explican fácilmente las variantes de los demás por vía de replicación.

Lo que desde luego más llama la atención es que el texto de E., y en consecuencia el de la Antigua Crónica, que coincide en la suma, no sólo ignoran con A el nombre de Silites o Salites, sino también el de Pachnan (Apachnas) y Staan (Sethos), que el A. conoce. Es más, el Salites o Silites de S. se presenta como una réplica del Saites de A. E. (Salites 19 = Saites 19), ni más ni menos que el Pachnan de A. es una réplica del rey Aphophis (Pachman 61 = Aphophis

61), y según otra lección en Staan se acumulan los años de Pachnan y Aphophis (50 = 36+14).

Tales paralelismos nos hacen pensar que al nombre del rey se añadió en algunos textos el nombre de otro personaje, tal como su primer ministro, mayordomo o virrey, y que desde luego Pachnan y Staan son una misma persona. Bajo el binomio Staan-Pachnan (Sethos-Apachnas) se ocultaría el nombre egipcio de Josef, transcrito en el TM Tsofnat-Pa'néah y en los LXX Ψονθωμ-πανήχ, el *Salus mundi* de la Vulgata (Gén. 41, 45). Más aún, el otro nombre Salites no sería más que el sobrenombre de oficio del propio virrey, en hebreo Sal-lit, como es de ver en Gén 42, 6.

Según esto, Staan-Pchnan-Salites no sería otro que el mismísimo Josef, elevado a la dignidad de virrey en la corte de Egipto durante la dinastía XVII dicha de los Hyksos o Reyes-pastores que reinaron en Menfis.

Veamos si la cronología bíblica comparada se armoniza tal vez con esta conclusión, partiendo de la data ya anteriormente indicada, de que el 85 de Abraham coincide con el 1884 a. Cr.

Nace Abraham		1969
Abraham de edad de 85 años recibe la Promesa	85	1884
Nace Isaac a los 100 años de Abraham (Gén. 21, 5)	15	1869
Nace Jacob a los 60 de Isaac (Gén. 25, 26)	60	1809
Nace Josef a los 90 de Jacob (Gén. 30, 24; al.)	90	1719
Josef virrey a los 30 años (Gen. 41, 46)	30	1689
Los 40 de Josef = los 130 de Jacob (cf. Gén. 45, 6 con 47, 9)	10	1679
Muere Josef de edad de 110 años (Gén. 50, 26)	70	1609
Desde el nacimiento de Abraham hasta la muerte de Josef... ...	360	años

Sin manera alguna de manipulación, la armonía, como se ve, no puede ser más sorprendente: El año del ensalzamiento de Josef coincide con el segundo de Saites, que era el 1689, y al que pudiera aludir el Gén. 41, 1, cuando dice: «Al cabo de dos años soñó el Faraón, etc.».

Cabe, sin embargo, suponer que reinó, según es dado conjeturar fundadamente, ya de tiempo atrás, en Egipto, pues la dinastía XVII, que con él se inicia, tiene dos principios: el uno, a continuación de la dinastía XVI (E. S., Antigua Crónica), y el otro, anterior, a seguida de la dinastía XIV (A., Josefo, Manetón). En efecto, la dinastía de los Hyksos, XVII de E., es la misma que la XV del A., y en ella Saites (Aphophis I) debía de llevar 41 ó 42 años de reinado, cuando después de suplantar a los xoitas de la dinastía XIV, arrolló también a los tanitas de la XVI, uno o dos años antes de ensalzar a Josef y unidos a esos 41 ó 42 los 19 de reinado pacífico que aún vivió, harían los 61 años, que el A. y el S. equivocadamente atribuyen a Aphophis II (n. 29), cuando serían en realidad de Aphophis I (el Saites), pues Aphopis II reinó sólo 14 (E.).

Las varias sucesiones cronológicas de este período tan oscuro de

la historia egipcia se perciben intuitivamente en los dos esquemas siguientes :

Esquema a)		
Dinastía XV Tebana (E.) desde		2131
... reyes (nn. 6-17 del S.) en años	250	1881
Dinastía XVI Tebana (E.)		
Cinco reyes en años ... ...)	190	1691
Dinastía XVI Tanítica (Antigua Crónica)		
Ocho reyes (nn. 18-25 del S.) en años	190	1691
Dinastía XVII Menfítica (Ant. Cron., E. S.) = Din. XV (A.)		
Cuatro reyes en años	103	1588
Esquema b)		
Dinastía XII Tebana (nn. 5-9 del S.) en años	209	1983
De la dinastía XIII Tebana (v. arriba)		
Amosis (n. 10 del S.)	2	1981
Amesesis (n. 16 del S.)	65	1916
Dinastía XIV Xoítica (A. E.) en años	184	1732
[Saites, primer rey de la siguiente	41]	1691
Dinastía XV (A.) = Din. XVII (Ant. Cron., E. S.) en años	103	1588

Las dinastías XVI y XVII del A., todas de reyes-pastores (!!), ofrecen muy poca confianza, siendo hechizas por todas las señas, compuestas y recompuestas de otras dinastías, lo mismo que la XV de E.

El esquema a) no ofrece, por lo demás, dificultad ninguna.

Según el esquema b), Amosis y Amesesis, que serían un mismo personaje, parecen formar el comienzo de la dinastía XIII tebana, que sería en lo restante paralela a la XIV xoitica. Los reyes de ésta, según una variante de E., habrían reinado 484 años, pero según otra lección reinaron sólo 184. Así también el A. Les suplantan los reyes-pastores en la persona de Aphophis I, el Saita (Saites), que a los 41 ó 42 años de reinado subyuga también a los tanitas y tebanos de la dinastía XVI (E. S., Ant. Crónica) = dinastía XV (A.), a partir de 1691. Poco después es ensalzado Josef.

Aphophis I (no II), en egipcio Apopi o Apapya, es el mítico Epaphos de los griegos, hijo de Júpiter e Io, a quien se atribuye justamente la restauración de Memphis (13), donde reinaron los hyksos o reyes-pastores de la dinastía XVII, y desde donde debió de gobernar el virrey Staan-Pachnan-Salites, alias Josef.

(13) *Eusebii, Chronicon Armen.*, II, ad annum 529 Abrahae.

Los 19 años del Salites serían poco más o menos el tiempo que Josef ejerció de virrey bajo este Aphophis I (el Saita). Estos 19 años del Salites, con los 61 de Pchnan según el A., suman los 80 años cabales que Josef sobrevivió a su exaltación (30+80=110); y el acumularse en los 50 de Staan (Sethos) los 36 de Apachnas según el S., con los 14 de Aphophis (II) según E., indicaría que Josef figuró en su oficio de virrey aun bajo el tercer Faraón de esta dinastía; es decir, casi hasta su muerte, acaecida según esta cronología en 1609 (1719-110, o bien 1689-80), al comienzo del reinado del cuarto y último Faraón, por nombre Kertos (S.).

Cumple añadir que cuanto se refiere en Manethon, extractado por Josefo (contra App.) sobre el rey Salites y en un papiro hierático del Museo Británico sobre el rey Apapya (Apopi I), le cuadra perfectamente en su gestión de virrey de Egipto, según se describe en Gén. 41, 45 ss.; 42, 9 ss.; 47, 20 ss.

A la dinastía XVII de los reyes-pastores sigue sin solución de continuidad la dinastía XVIII, de origen tebano, cuyo principio se data del 1580 (Meyer, Breasted, Frinders Petrie, 1906) al 1600 (Museo Británico). Hemos tomado la data promedia de 1587, que Frinders Petrie diera en 1894, y sobre ella hemos calculado las cifras de referencia a la cronología universal en las dinastías anteriores, por simple adición de los años de cada rey o dinastía en sentido ascendente.

No continuaremos dando los nombres y años de los reyes de la dinastía XVIII y siguientes, pues se salen del horizonte Genesíaco. Con lo exhumado tenemos bastante bien definido el marco histórico en que se desenvuelve la historia de Abraham y su descendencia, a desembocar en el Exodo según el oráculo divino (Gén. 15, 13-16).

¿Será verdad que el elenco del libro de la Sothis echa un puente seguro sobre el caos de la historia y cronología de Egipto desde la dinastía XII a la XVIII? Así parece realmente.

Debilitado el poder central de Tebas al final de la XII dinastía (1983), continúa sin relieve con la dinastía XIII, etc., mientras surgen sucesivamente en Xois, Tanis y Menfis las dinastías XIV, XVI y XVII (= XV A.), que comparten el poder durante más de doscientos años (1916-1691), hasta que triunfan definitivamente los Pastores de la dinastía XVII (1691-1588).

Su primer rey, Aphophis I, llamado el Saita (Saites), venció primeramente a los príncipes de Xois (din. XIV), y luego a los ramésidas de Tanis (din. XVIII) —que reaparecerán de nuevo con la dinastía XIX—, y en el ápice de su gloria ensalzará a Josef y acogerá a los israelitas. Pero al ser, años adelante, expulsados los Pastores por la reacción nacional tebana de la dinastía XVIII —el nuevo Imperio de los egiptólogos, correspondiente al *rex novus* del Exodo 1, 8—, Israel correrá a no tardar la misma suerte, allá por la cuarta generación, a partir de Abraham (Gén. 15, 16).

Como se ve, la coincidencia Tanis-Hebrón, punto de contacto el

más aproximado entre la historia de Egipto e Israel, es fecunda en armónicos sincronismos harto más que la ecuación Hammurabi-Amrafel, sobre que tanto se ha escrito, y que entraña una serie de graves problemas, y no es el menor el que Hammurabi parece pertenecer al siglo XVIII a. Cr., mientras Amrafel con Abraham serían del XX. Si esto, no obstante, Amrafel es Hammurabi, sería tal vez el caso de distinguir entre Hammurabi I y Hammurabi II. ¿Quién sabe?

José Ramos García, C. M. F.

La Calzada, 1 de septiembre de 1953.

Teandrismo de la Cristología de San Pablo

1.—Estado de la cuestión

La visión de Damasco se había quedado para siempre impresa en las retinas del Apóstol.

Se trataba de un hombre contemporáneo, que unos años antes pudo él muy bien tropezarse en cualquier recodo de la Ciudad Santa, de un hombre ajusticiado recientemente, de Jesús, que ahora en un estado glorioso se le aparece como hombre en toda su intimidad, le habla en su lengua materna y lo llama con su propio nombre de Saúl.

Pablo comenzará siempre sus especulaciones cristológicas desde esta perspectiva.

No discutimos aquí lo que se demuestra suficientemente en todas las teologías de San Pablo: o sea, que para el Apóstol, Jesucristo es un hombre completo y real, y al mismo tiempo un ser divino igual en todo al Yahvéh o Kyrios del Antiguo Testamento, sin que por ello se derogue en lo más mínimo el riguroso monoteísmo de la antigua Revelación.

Tampoco discutimos un hecho comúnmente admitido y demostrado: Pablo, *habitualmente* habla de Cristo en su complejo teándrico, como mediador de la «soteria», para cuya economía o administración se presupone siempre el Misterio de la Encarnación.

Solamente nos ceñimos a esta pregunta: San Pablo, ¿habla alguna vez de Cristo en su sola dimensión divina? ¿Nos presenta un cuadro en el que aparezca la Segunda Persona de la Santísima Trinidad *sin connotación al hecho de la Encarnación*?

La respuesta la suelen dar los autores señalando los textos paulinos en los que se habla de la preexistencia de Cristo en un estado precósmico.

En San Pablo, Jesucristo es presentado en tres estados: preexis-

tencia ante Dios, vida terrestre y exaltación en gloria. En estos tres estados el sujeto es el mismo, a pesar de las condiciones diferentes.

Algunos críticos, siguiendo el hilo del pensamiento paulino, han opinado que Cristo preexistente no tendría una existencia real; debería ser concebido siguiendo el tipo de esas realidades superiores (templo, altar, Mesías), que los judíos imaginaban creadas desde el principio y reservadas en el cielo; o bien, sería una proyección en los tiempos anteriores a la Encarnación, del Cristo terrestre y glorioso (1).

Los autores católicos responden, en general, afirmando que en esos textos San Pablo presenta a Jesucristo en un estadio prehumano: se trataría, en resumen, de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, tal como hoy la estudiamos en un tratado teológico, «De Trinitate», prescindiendo positivamente de todo el contenido del tratado, lógicamente posterior, «De Verbo Incarnato» (2).

2.—Estudio de los textos

Con estos antecedentes procedemos ya directamente al estudio de los textos mismos. Estos se reducen principalmente a dos: Col. 1,15-17 y Hebr. 1,1-4. Ambos textos, a pesar de la diferencia de redactor con respecto a Hebr., presentan estrechas analogías, y plantean exactamente los mismos problemas.

A) *Antecedentes bíblicos.*

Creemos que el camino más derecho para penetrar el sentido de los discutidos textos es excavar en el subsuelo del propio pensamiento paulino.

Y para ello, siguiendo a la mayoría de los contemporáneos—tanto acatólicos como católicos—, acudimos, como a fuente principal de la

---

(1) Bovon, J.: *Théologie du N. T.*, Lausana 1893-4; Holtzmann, H. J.: *Lehrbuch der neutest. Theologie*, Friburgo de Brisgovia, 1897; Beyschlag, W.: *Neutest. Theologie*, Halle, 1896; Sabatier, A.: *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, París, 1896.

(2) Prat, E.: *La Théologie de saint Paul*, 23 ed. Paris, 1934, t. II, pp. 134-6; Bonsirven, J.: *L'Evangile de Paul*, París, 1948, p. 68 *et passim*.

ideología del Apóstol, al propio judaísmo, tal como se nos presenta en la Biblia y en otros escritos rabínicos.

a) *Paralelismo de ideas y expresión.* — Es indiscutible que Col. 1,15-17 presenta una estrechísima analogía con algunos textos de los Sapienciales y Didácticos, en que precisamente se habla de la existencia precósmica de la Sabiduría. Estos son principalmente Job 28,23-28; Prov. 8,22-36; Eccli. 1,4; 24,1-52 (3).

Según Burney la frase de Col. 1,15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως es una alusión directa a Prov. 8,22: «El Señor me engendró como principio de su camino» (LXX: Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ).

Ahora bien, el término «resith» de Prov. 8,22 fué empleado por el judaísmo rabínico como la clave del «Be-resith» con que empieza la Biblia hebrea. Este «Be-resith» de Gen. 1,1 fué, en correspondencia, interpretado como «por la Sabiduría».

Es natural deducir que, cuando Pablo en Col. llama a Cristo πρωτότοκος πάσης κτίσεως, está pensando en El como «reśith» de la creación. Aún más, a pesar de que no podemos negar el color estóico de las frases ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τά πάντα y πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, sin embargo estas expresiones se pueden explicar adecuadamente a la luz de la usanza rabínica. Citemos a Burney:

> «Aquí tenemos una exposición elaborada de «Be-resith» en Gen. 1,1 al estilo rabínico. Tres explicaciones se dan de la preposición «be», y cuatro explicaciones del sustantivo «resith»; y la conclusión es que en cualquier sentido posible de la expresión, Cristo es el que la cumple. Poniendo este argumento en forma de tabla, para mayor claridad resulta lo siguiente:
>
> Prov. 8,22, en donde la Sabiduría (= Cristo) es llamada «resith», da la clave de Gen. 1,1: «*Be-resith* Dios creó el cielo y la tierra»:

Be-rešith = en *rešith* = ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.
Be-rešith = por *rešith* = πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται.
Be-rešith = para *rešith* = πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

---

(3) Esto ya fué sugerido por WINDISCH (*Untersuchungen z. Neuen Testament. Die Weisheit und die Paulinische Christologie*, pp. 220 ss.), pero definitivamente probado por C. F. BURNEY (JTS, enero 1926, vol. XXVII, pp. 160 ss.).

Rešith = comienzo = αὐτός ἐστι πρὸ πάντων.
Rešith = cohesión = πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.
Rešith = cabeza = ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος.
Rešith = primicias = ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ νεκρων.

Conclusión: Cristo cumple cualquier significado sacado de *rešith*: ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων (4).

b) *Significado del origen precósmico de la Sabiduría.*—Con esta orientación a la vista nos será más fácil delimitar el pensamiento paulino. ¿Qué pretendían estos textos sapienciales al hablar del origen precósmico de la Sabiduría?

i) En primer lugar, hemos de descartar toda *preocupación filosófica*. Con las debidas reservas, aceptamos la atinada observación de O. S. RANKIN:

> Ante la necesidad de conectar el mundo de los hombres con el Dios que en majestad y naturaleza estaba tan lejos del mundo, había para el judaísmo dos caminos que tomar y que efectivamente tomó. Transformó las divinidades extranjeras en ángeles que, representando las funciones del Ser Supremo, eran más o menos equivalentes de las ideas abstractas o divinos atributos, y por otra parte estas ideas abstractas, como el Espíritu de Dios (poder creador del mundo, Job 33,4; Apoc. Bar. 25,5; la Sabiduría que todo lo llena, Sap. 1,7, que rige la historia, Is. 43, 10) y la Palabra de Dios (Ps. 107,20; 119,50), las convirtió en una especie de hipóstasis o personificaciones del poder y actividad divinos» (5).

La mentalidad israelita nunca se planteó el problema filosófico, tal como lo entendió la filosofía griega. Su concepción del mundo estaba impregnada del concepto religioso de la Revelación positiva.

> «El Dios de Israel —escribe DAVIES— nunca llegaría a ser el «to on» de la especulación filosófica. Hay que notar que en las obras de todos los profetas Yahvéh es no sólo el creador, sino también el redentor» (6).

Una lectura atenta de los Libros sapienciales nos convence hasta

(4) *Loc. cit.*, p. 175 s.
(5) *Israel's Wisdom Literature*, p. 223.
(6) DAVIES, W. D.: *Paul and rabbinic Judaism* (Londres, 1948), p. 175.

la saciedad de que la «sabiduría» pertenece a la esfera de lo religioso, de lo teologal y de lo ascético. Y esto incluso en los textos citados, en que se nos habla de su origen precósmico y de su influjo en la creación del mundo.

Job 28,28 termina la magnífica exposición de la función creadora de la Sabiduría con esta afirmación rotunda:

> «Y dijo Dios al hombre: ¡Mira! El temor de Adonai es la sabiduría, y apartarse del mal la inteligencia.»

Prov. 8,22 termina igualmente su exposición con esta admonición:

> «Ahora, pues, hijos míos, oídme;
> y felices quienes guardan mis caminos
> Escuchad la corrección y sed sabios,
> y no la rechacéis.
> Feliz el hombre que me escucha,
> velando a mis puertas cada día,
> guardando las jambas de mis entradas.
> Pues quien me halla, ha hallado la vida,
> y alcanza el favor de Yahvéh.
> Mas quien peca contra mí se perjudica a sí mismo,
> y cuantos me odian aman la muerte.»

En *Eccli. 1* se define igualmente a la Sabiduría con colores teológico-ascéticos:

> «El principio de la Sabiduría es temer a Dios» (v. 12).
> «La raíz de la Sabiduría es temer al Señor,
> y las ramas de ella longevidad.
> En los tesoros de la Sabiduría
> existen entendimiento y ciencia religiosa,
> pero la Sabiduría es execración a los pecadores.
> El temor del Señor rechaza el pecado,
> y quien no teme no podrá justificarse» (v. 18).

ii) Este carácter religioso o teologal de la Sabiduría se pone aún más de manifiesto, cuando constatamos que en el pensamiento israelita se verifica una *ecuación perfecta entre la Toráh y la Sabiduría.*

Es una lástima que, al traducir los LXX «Toráh» por «Nomos», se acentuara más de lo debido su dimensión legal; lo legal es sola-

mente un aspecto de la Toráh: en este caso la Toráh es concebida como «mizwath» tan sólo (7).

Por Toráh entiende el judaísmo, como escribe MOORE, «todo lo que Dios ha dado a conocer de su naturaleza, carácter y proyectos, y de lo que el hombre es y debe ser» (8).

Ya desde el principio la Toráh es considerada como expresión de la divina Sabiduría. Cuando Moisés está próximo a la muerte, exhorta así a los israelitas:

> «Mirad: os he enseñado leyes y decretos conforme me ordenó Yahvéh, mi Dios, para que obréis así en medio del país en cuya posesión vais a entrar. Observadlos y practicadlos, pues constituyen vuestra sabiduría e inteligencia a los ojos de los pueblos, quienes, cuando tengan noticias de todas estas leyes, dirán: ¡Realmente es un pueblo sabio e inteligente esta gran nación» (Deut. 4,5-6).

El significado de esta identificación con la Sabiduría ha sido justamente explicado por EDWYN BEVAN:

> «El autor de los mandamientos (la Toráh) es el autor del mundo, y la sabiduría encerrada en los mandamientos es la sabiduría difundida a través del mundo. El sabio hebreo experimenta con viveza que esta Ley, que corre en las manos de sus connacionales, no es el mero código de una raza singular, ni siquiera de la tierra, sino la encarnación, si así se puede llamar, de un principio cósmico» (9).

En *Eccli. 24* se describe hermosamente esta identificación. Después de pintar a la Sabiduría con colores de universalismo cósmico preexistente, el hagiógrafo la entroniza en el centro del propio judaísmo:

> «Tras todas estas cosas he buscado reposo
> y en la heredad de quién podía residir.
> Entonces me ha dado órdenes el Creador de todo
> y el que me creó ha reposado en mi tienda.

---

(7) SCHECHTER, S.: *Some aspects of Rabbinic Theologie;* DODD, C. H.: *The Bible and the Greeks*, p. 25 s.; BONSIRVEN, J.: *Le judaïsme palestinien*, vol. 1, página 248.

(8) *Judaism*, vol. I, p. 263.

(9) BEVAN, E.: *Jerusalem under the High Priests*, p. 60 s.

Y dijo: —¡Pon tu tienda en Jacob
y sea tu heredad en Israel!
Antes de los siglos, desde el principio me creó
y hasta la eternidad no cesaré.
En la tienda santa ante El he ejercido ministerio,
y así en Sión me he afirmado.
En la ciudad amada igualmente me ha hecho descansar,
y en Jerusalén el asiento de mi poder.
He arraigado en pueblo ilustre,
en la porción del Señor, heredad suya» (vv. 7-12).

Más adelante se establece la ecuación «Sabiduría = Toráh» con palabras contundentes:

«Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios Altísimo,
Ley que intimó Moisés
como herencia para las comunidades de Jacob.
No dejéis de ser fuertes en el Señor,
para que El os afirme: uníos a El.
El Señor todopoderoso es el único Dios;
no hay más salvador que El» (v. 22).

No es necesario seguir el curso del desarrollo del concepto «Sabiduría» en el judaísmo helenístico: lo cierto es que en el judaísmo de Palestina y de la Diáspora, en tiempo de Pablo, la identificación de la Toráh con la Sabiduría era un lugar común (10).

iii) Esta ecuación «Toráh = Sabiduría» revestía principalmente estas *tres características*, que enumera DAVIES (11):

a) La Toráh, como la Sabiduría, vino a ser considerada como más antigua que el mundo. Y así es una de las siete cosas que fueron creadas antes que el mundo.

b) La Toráh viene puesta en relación con la creación: verbigracia, R. Akibá decía: «Bendito Israel a quien le fué dado un precioso instrumento con el que fué creado el mundo» (12).

c) Por mor de la Toráh se decía que el mundo había sido creado. Y así, R. Yudan decía: «El mundo fué creado por mor (literalmente: en atención al mérito) de la Toráh» (13).

---

(10) DAVIES: *O. cit.*, p. 170.
(11) *Loc. cit.*
(12) *P. Aboth*, 3,23.
(13) *Gen. R.*, 12,2.

iv) La preexistencia de la Toráh-Sabiduría *no hay que entenderla en un sentido platónico*; equivaldría a poner esquemas demasiado metafísicos en cerebros tan concretos. Sin embargo, la noción de predestinación, tan vivamente impresa en la mentalidad judía, debía llevar a pensar que ninguna criatura venía a la existencia sin que hubiera estado primero presente en el pensamiento y en la voluntad del Creador (14).

Aparte de algunas exageraciones sobre una preexistencia material de la Toráh (y del Mesías, etc.), que propiamente nunca se tomaron en serio, la idea israelita sobre el origen cósmico de la Toráh se reducía a considerarla como la regla ideal a cuyo canon creó Dios el mundo y todo lo que hay en él.

En «Beresith rabba», el gran comentario midráshico del Génesis, Rabbí Hosaías abre una discusión sobre Prov. 8,30, en donde la Sabiduría afirma de sí misma: «Entonces yo estaba con El como *amŏn* (artífice).» Después de proponer varias explicaciones de «amón», continúa así:

> «Otra explicación de «amŏn» es «omen», trabajador. La Toráh dice: «Yo era el instrumento de trabajo del Uno Santo, El sea bendito». En asuntos mundanos, un rey humano que está edificando un palacio, no lo construye por su propio ingenio, sino que tiene planos de pergamino y tablas dibujadas para que él sepa cómo hacer las habitaciones y las puertas. De la misma manera el Uno Santo, El sea bendito, estaba mirando a la Toráh mientras creaba el mundo. Ahora, la Toráh dice: «Por *resith* Dios creó», y no hay «resith» fuera de la Toráh; igualmente el pasaje «El Señor me engendró como «resith» de su camino» (15).

v) Como resumen de todas estas especulaciones judaicas sobre la Toráh o Sabiduría, podemos establecer el siguiente enunciado: cuando en los textos sapienciales citados se dice que la Sabiduría es previa a todas las obras de Dios e instrumento suyo en la creación y en la conservación de todas las cosas, solamente se quiere indicar que la dimensión natural del cosmos está subordinada, en el proyecto divino, a la dimensión sobrenatural que se describe en los múltiples atributos asignados a la Sabiduría.

---

(14) BONSIRVEN, J.: *Le judaïsme palestinien*, vol. I, p. 467 s.
(15) Apud BURNEY, C. F.: JTS (1926), vol. XXVII.

No hay, pues, históricamente un mundo meramente natural. Elevación o Caída: he aquí el ineludible dilema que palpita en toda la concepción cosmológica o antropológica del pensamiento bíblico o judaico.

B) *La síntesis paulina: Cristo es la Sabiduría.*

Punto culminante a todas estas magníficas especulaciones sobre la significación profunda y la amplitud cósmica de la Toráh lo pone San Pablo cuando estampa en sus Epístolas con mano temblorosa pero firme aquella rotunda afirmación:

> «Nosotros... predicamos un Cristo... Sabiduría de Dios». «Cristo Jesús... fué hecho por Dios para nosotros Sabiduría, como también Justicia, Santificación y Redención» (1 Cor. 1,23-24.30).

Esta identificación de Cristo con la Sabiduría puede también verse en aquel célebre pasaje de la misma carta a los Corintios (10,1-4), en que Pablo dice que la misteriosa Roca que acompañaba a los israelitas en el desierto (según una vieja leyenda rabínica), era precisamente Cristo.

Filón interpreta el pasaje de Deut. 8,15 «que hizo brotar para ti agua de la Roca aridísima», como una referencia a la Sabiduría de Dios. Escribe: «La Roca es la Sabiduría de Dios con la cual El alimenta a las almas que lo aman» (16).

La misma idea aparece en el Libro de la Sabiduría, en donde hay una viva descripción de la Sabiduría como guía de Israel en el desierto. Aquí también la Sabiduría está relacionada con el «dar agua de una Roca durísima» (11,4). No es, pues, imposible que Pablo, al identificar a Cristo con la Roca, pensara en El como la divina Sabiduría, según aquel modo familiar de interpretar (17).

El hecho es que San Pablo identifica a Cristo con la Sabiduría, de la que tantas cosas habían dicho los Libros Sapienciales.

Cristo era la nueva Toráh.

Y al hacer esta identificación, era natural que transfiriera a Cristo todos los atributos con que el judaísmo había honrado a la Toráh.

---

(16) *Leg. Alleg.*, 2,21.

(17) Davies: *Ob. cit.*, p. 153.

Hemos visto que la Toráh fué identificada, en el judaísmo, con la Sabiduría de Dios y que le habían sido conferidas sus mismas cualidades, aun la preexistencia y la participación en la creación del Universo, así como la disciplina moral o redención de la humanidad.

Quedaba, pues, abierto el camino a Pablo para identificar a Jesús con la misma Sabiduría de Dios y asignarle preexistencia y actividad creadora. La ocasión inmediata que forzó a Pablo a desarrollar las consecuencias que implicaba su ecuación «Cristo = Sabiduría», fué la herejía de Colosas, que contenía un fuerte elemento judaico.

C) *Sentido de la preexistencia cósmica de Jesucristo.*

Según los antecedentes bíblico-rabínicos de los célebres textos cristológicos de San Pablo y ateniéndonos también a su propio contexto inmediato, podemos ya intentar establecer el sentido y alcance del origen precósmico, que el Apóstol asigna a Jesucristo.

Por parte del Antiguo Testamento y Literatura rabínicas, esperamos que Pablo, al hacer la ecuación «Cristo = Toráh», entienda su preexistencia en un sentido análogo a como lo entendía el judaísmo.

Ahora bien, para éste, como acabamos de ver, la Sabiduría preexistía:

a) con una existencia ideal en la mente de Dios;
b) se trataba de una Sabiduría teologal, en concreto de la «soteria» o dimensión sobrenatural;
c) esta dimensión sobrenatural se aplica preferentemente a los hombres, pero abarca también por derivación a todo el cosmos;
d) es un plan previo, a cuyo canon se ajusta, en la mente de Dios, la misma creación en su vertiente natural.

Aplicado todo esto a Jesucristo, resulta lo siguiente: En la mente de Dios Creador, ese modelo previo, esa Toráh, a cuyo canon creó (al menos en proyecto) todos los seres, está condensada y como concretada en la persona de Jesucristo.

Jesucristo, al menos en la mente de Dios, es el único mediador o instrumento de la «soteria», de toda la «Sabiduría», que «cubre como una niebla toda la creación» (Eccli. 24,3).

Ahora bien, siempre en San Pablo, cuando se habla de Cristo como mediador o instrumento de la «soteria», se entiende en un sen-

tido teándrico: imposible prescindir de la consideración de su naturaleza humana. La fórmula es literalmente paulina:

> «Uno es Dios, uno también el mediador de Dios y de los hombres: *un hombre*, Cristo Jesús» (1 Tim. 2,5).

Ateniéndonos ahora al contexto inmediato de los propios textos, nos encontramos, en primer lugar, con que esta preexistencia cósmica de Cristo se desenvuelve en un ambiente «soteriológico».

En efecto, en Col. 1,15-17 la serie de versículos referentes a la preexistencia cósmica de Cristo está encabezada por el artículo relativo ὅς, cuyo antecedente inmediato es el «Hijo de su amor, en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados».

Terminada la serie, se continúa con otra paralela, de fuerte matiz soteriológico:

> «Y El es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia,
> el cual es principio, primogénito de entre los muertos.»

La denominación πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν forma un estrecho paralelo con πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Si aquélla se refiere a Cristo en cuanto autor o mediador de la «sotería», ¿por qué esta última se habría de referir a Cristo en cuanto mediador de la creación de un orden meramente natural? El paralelismo sería monstruosamente claudicante.

Igualmente en *Hebr. 1,1-4*. Precisamente se presenta a Cristo como compendiando en sí todas las funciones parciales de los profetas anteriores. Ahora bien, la misión profética suponía una mediación divina en orden exclusivo a la «sotería».

Además, todos los exegetas están contestes en atribuirle a «heredero de todas las cosas» un sentido teándrico y soteriológico, refiriéndolo a la resurrección. ¿Cómo se explicaría entonces el absurdo de que el δι' οὗ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας tuviera un sentido meramente cosmológico y precisamente divino?

Finalmente, en ambos textos se presenta a Cristo como imagen visible del Dios invisible. Ahora bien, solamente en la encarnación (o «fanerosis», en términos técnicos del paulinismo, 1 Tim. 3,16) puede hacerse Cristo una imagen *visible*.

La interpretación de estos textos cosmológicos de la cristología paulina, unidos a los textos yoánneos sobre el «Logos», ha tenido su balanceo en la historia de la exegesis cristiana.

Para *S. Ignacio de Antioquía*, Cristo es el Logos porque sucede al silencio del Padre, anterior a la Encarnación: el Logos ha roto el silencio eterno, poniendo a Dios en comunicación con los hombres. La alusión implícita a *Hebr. 1,1-2* es manifiesta. Es Logos por la encarnación. En Rom. 8,2 se explicita aún más afirmando que Cristo, el Jesucristo histórico, encarnado, es la «boca infalible, por la que el Padre ha hablado con verdad» (18).

Como vemos, es una perspectiva francamente soteriológica. Cristo es Logos por su encarnación y por su misión de Maestro de la Salud. Nada de preocupaciones cosmológicas sobre Cristo como mediador ontológico de la creación en su pura dimensión natural.

S. Clemente Romano abunda en la misma perspectiva. Con aguda intuición lo ha comprendido así el gran historiador del Dogma trinitario:

> «Un carácter muy importante se desprende de aquí: tal como acabamos de constatar, es precisamente en la obra de la Redención donde Clemente descubre al Señor y nos lo da a conocer; por el contrario no dice nada de su intervención en la obra creadora. El silencio de Clemente es aquí tanto más notable cuanto que describe muy minuciosamente la acción de Dios en el mundo; la contempla tal como se la presenta en el Libro del Génesis y en los Salmos, haciendo salir al mundo de la nada, el cielo, el mar, la tierra, el hombre; recuerda la palabra creadora: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», y ni este espectáculo ni este texto evocan en su pensamiento la acción del Verbo de Dios que los Apologistas y los otros Padres se complacerán en destacar... El Verbo de Dios no es solamente el agente todopoderoso por el cual el Padre ha creado al mundo, y al que los filósofos critianos recurren para explicarlo; El es, ante todo, el Hijo eterno del Padre, el Señor y el Salvador de los hombres. Es muy grato encontrar en los más antiguos de los Padres Apostólicos, en el primer sucesor de Pedro, esta doctrina de la Salud; ella es la que ilumina la teología del Hijo de Dios; ella es la que hará siempre penetrar lo más honda y seguramente posible el Misterio cristiano» (19).

La cristología de las *Odas de Salomón*, que reflejan un ambiente

---

(18) *Magn.* VIII, 2; FUNCK I, 236; *Ef.* XIX, 2,3; *Rom.* VIII, 2.

(19) LEBRETON, J.: *Histoire du Dogme de la Trinité*, París, 1928, t. II, p. 265 s.

primitivo todo él impregnado de recuerdos paulinos y yoánneos, se desenvuelve en el mismo clima «soteriológico».

En la Oda XII se describe la obra de la creación, y se habla de la Palabra de Dios, como instrumento de esa creación. Como ya advierte muy bien BATIFFOL (20), de esta perspectiva teológica queda ausente la concepción helénica del Logos. El autor de la Oda XII habla de la «Palabra», como lo hace el Libro de la Sabiduría (9,1) y el del Eclesiástico (42,15; 43,26).

Fijada así la significación de la Oda XII, tenemos ya la clave de la Oda XVI. Aquí poseemos una elevación sobre la obra de la Palabra, el instrumento por el cual Dios ha ejecutado y ordenado la creación: el libro cuarto de Esdras presenta un desarrollo análogo sobre la obra de los seis días (6,38-55). Nuestra Oda insiste sobre el hecho de que todo ha sido hecho por la Palabra: los mundos deben su existencia a la Palabra, y el orden del universo manifiesta el designio de la Palabra. Como en la Oda XII, la Palabra no es aquí el Logos: quedamos en la concepción sapiencial de la Palabra.

Sin embargo, en la Oda LXI se nos habla claramente de Cristo como Logos y como mediador de Salud y de Gracia. Toda ella es un cántico de los santos que viven en el Señor por su gracia, y han recibido la vida por medio de su Cristo.

Después empieza Cristo a hablar. Se presenta como un objeto de admiración para los que lo ven, porque es de otra raza que ellos. El Padre de verdad «lo poseía desde el principio», quizás como la Sabiduría personificada de Prov. 8,22; es, pues, preexistente al mundo. Ha sido engendrado de la Plenitud de Dios y del pensamiento de su corazón.

Vuelve de nuevo al cántico de los santos: su Logos está en nosotros durante todo nuestro camino. Este Logos es Cristo, «el Salvador que salva nuestras almas», «el hombre que se humilló y fué exaltado por su justicia». El es el «Hijo del Altísimo», «aparecido en la perfección de su Padre». A nuestros ojos ha brillado una luz del Logos que estaba en El (en el Padre) «desde el principio».

Cristo es único: «el Mesías es verdaderamente único», y fué «designado antes de la creación del mundo para salvar las almas por siempre por la verdad de su nombre».

---

(20) LABOURT, J.-BATIFFOL, P.: *Les Odes de Salomon*, Paris, 1911, p. 108.

Como vemos, el salmista, cuando habla de la creación y de la Palabra creadora de Dios, no piensa para nada en Jesucristo, ni se le ocurre hacer la ecuación «Palabra creadora = Logos = Cristo». Ahora bien, la Oda XLI nos habla expresamente del origen preexistente del Logos-Cristo, de su venida al mundo y de sus funciones. Este Logos-Cristo es el «Salvador que salva nuestras almas, el hombre que se humilló y ha sido exaltado». Se trata de una función «salvadora»: ni la más mínima alusión a una intervención, puramente cosmológica, de Cristo en el acto creativo.

Como vemos, el clima primitivo del pensamiento cristiano no era propicio a una cristología de tipo cosmológico o filosófico. Los textos paulinos y yoánneos se explicaban en un sentido exclusivamente soteriológico, y nada se insinúa sobre Cristo (en cuanto Dios) instrumento ontológico del Padre en la creación de los seres.

El cambio lo dieron los Apologistas. Estos no partieron del concepto de Logos, tal como estaba en San Juan o en San Pablo, e hicieron, a base del dato revelado, una reelaboración teológica. «Más bien—dice HARNACK—la doctrina del Logos formaba ya parte de su credo antes de dedicarse a consideraciones sobre la persona de Cristo, y, viceversa, aun independientemente de la doctrina del Logos estaban ciertos de que Cristo tenía derecho a semejantes honores» (21).

Ahora bien, al proyectar Col. 1,15-17 y textos análogos a la dimensión de la Segunda Persona en un plano meramente ontológico, la pendiente era peligrosamente resbaladiza. Ahí está para demostrarlo el ingente esfuerzo de los Apologistas para conjugar la expresión paulina πρωτότοκος πάσης κτίσεως con la trascendencia y eternidad que le corresponde a la Segunda Persona en cuanto tal.

Esta sutura de la Filosofía con la Revelación, si bien hecha con óptima voluntad y con no escasos resultados apologéticos, llevaba en sí un germen de disolución que históricamente culminó en el Arrianismo.

En esta pendiente resbaladiza nos encontramos con el freno potente de la doctrina de *San Ireneo*.

Por lo que nos consta, San Ireneo es el primer teólogo eclesiástico después de la época de los Apologistas (antes de él ya lo había hecho

---

(21) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tubinga, 1909, t. I.

San Ignacio) que ha atribuído un significado específico a la persona de Cristo, considerándole como factor vital.

Según la cristología gnóstica, Cristo restauró simplemente el *status quo ante*; según la de Ireneo, entonces por primera vez realizó el destino de la humanidad, hasta ahora irrealizado.

Por tanto, en conformidad con esta concepción, el punto central de la historia dejaba de ser el Logos como tal, para serlo el Cristo, Dios encarnado, y al mismo tiempo los intereses morales quedaban contrapesados por intereses realmente religiosos. Así se acercaba a la teología paulina, como de hecho, algunos decenios más tarde, se lo reconocía el autor del llamado «Pequeño Laberinto»: «Pues, ¿quién ignora los libros de Ireneo, de Melitón y de los demás, que presentan a Cristo como Dios y hombre?» (22).

Ireneo, al contrario de los Apologistas, hizo de Jesucristo, Dios y hombre, el centro de la historia y de la fe. Siguiendo en parte el método de Valentín, consiguió esbozar una historia de la Salud, actuación graciosa de la οἰκονομια θεοῦ, que culmina en la deificación del alma creyente; pero todo ello sirviéndose de un lenguaje exclusivamente bíblico.

Modernamente, la interpretación soteriológica de estos textos paulinos va ganando terreno cada vez más firme. Citemos, entre otros, a *H. Oltremare* (23), *J. Bonsirven* (24) y *E. Percy* (25), que condensa así su exegesis:

> «Todo intento de comprender la cristología de la Epístola a los Colosenses sin atender a su íntima dependencia de la fe en Cristo de Pablo, sería, usando la propia terminología del Apóstol (Col. 2,8) una doctrina κατα τά στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατά τον Χριστὸν».

3.—Conclusión

De todo lo expuesto se deduce que tanto el contexto remoto, representado por los textos sapienciales del Antiguo Testamento, como

---

(22) Eusebio, H. E. V, 25: PG 20, 512.

(23) *Commentaires sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et a Philémon*, París, 1891, t. I, p. 132 ss.

(24) *Théologie du Nouveau Testament*, París, 1951, p. 264 ss.

(25) *Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe*, Lund 1946, p. 71.

el contexto inmediato de los famosos pasajes cristológicos de Col. 1,15-17 y Hebr. 1,1-4, convergen en presentarnos una preexistencia cósmico de Cristo que:

a) se refiere a su calidad de mediador o administrador universal de la «sotería»; y

b) comprende, por lo tanto, su complejo teándrico, incluída necesariamente su humanidad.

Con ello no afirmamos que en estos textos paulinos, interpretados a la luz de toda su teología, se excluya la idea de un Cristo-Dios preexistente en su naturaleza divina; solamente queremos decir que en ellos se apunta *in recto* a «Cristo-Soter», por consiguiente, concebido en su integridad teándrica; y solamente *in obliquo* y con la ayuda de otros textos se puede deducir su preexistencia en la naturaleza divina.

Y como quiera que de hecho estos textos cosmológicos son los que han planteado la posibilidad de que Pablo presentara alguna vez a Cristo en su pura dimensión divina, sin connotación al hecho histórico de la Encarnación, podemos establecer, por vía de eliminación, la tesis general de que el Cristo de *toda* la cristología paulina es siempre el complejo teándrico del Hombre-Dios.

José M.ª González Ruiz

Valor hipostático del nombre divino en el Antiguo Testamento

Dos problemas importantes presenta el estudio teológico de *Sem Yahve*.

Uno de ellos toca a su naturaleza íntima. *Sem Yahve* pasó de nombre-vocablo a sinónimo de la persona de Yahvé, y además recibe en el Antiguo Testamento una serie de predicados propios de la persona divina: como Dios es alabado, invocado, honrado, celebrado, santo, bueno; más aún, algunas veces se presenta como sujeto de proposiciones bien de estado, bien intransitivas, bien activas («*el nombre está en...*»; «*el nombre viene...*»; «*el nombre protege...*»). De aquí el problema: ¿estos hechos son explicables por la sola sinonimia? o ¿es necesaria una personificación? ¿Llegó aún más allá y fué tenido en el Antiguo Testamento por una verdadera hipóstasis?

El segundo problema mira más al nombre pronunciado, bien que se basa en una concepción del nombre parecida a la del nombre-hipóstasis (1): ¿penetró en el Antiguo Testamento, por lo que respecta al nombre divino, el concepto mágico del nombre, que con frecuencia se encuentra en el mundo antiguo?

Este segundo problema lo hemos examinado ya en otra ocasión (2). Ahora nos proponemos investigar el primero.

---

(1) Decimos parecida porque, en la llamada mente primitiva, el nombre, considerado como un doble de la persona, no es necesario que adquiera las proporciones de una hipóstasis estricta en el sentido de sujeto racional, sino que puede ser un supuesto inanimado, y aun una *dynamis* o una *energeia*, con toda la imprecisión y vaguedad de estos conceptos supuestos primitivos.

(2) Criado R., S. I., *El valor dinámico del nombre divino en el Antiguo Testamento*. Granada, 1950.

EL NOMBRE DE YAHVE HIPOSTASIS

Para proceder con orden y claridad, presentaremos en un primer artículo las opiniones con sus fundamentos, al mismo tiempo que precisamos la terminología. Estudiaremos en el segundo artículo los fundamentos que pueda haber para suponer una hipóstasis de *šem Yahve*. En el tercero recogeremos las conclusiones.

Artículo 1.°: Opiniones, fundamentos, terminología

§ 1.° *Las opiniones* (3)

En los primeros tratadistas de *šĕm Yahve* no se encuentra alusión a este problema. Así Scholtz, Schultz, Dillmann, Oehler, Boehmer, Smend (4).

En 1888 toca el problema Stade al examinar las fórmulas deuteronómicas, pero niega que su sentido sea el de una hipostasificación del nombre (5). Más tarde, en 1905, parece inclinarse a la hipóstasis, a causa del influjo ejercido en el Antiguo Testamento por la mentalidad primitiva, que daba al nombre una especie de personalidad ha-

---

(3) Una exposición completa de las opiniones en todo lo que se refiere a *šem Yahve* la hemos hecho en *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento*, «Estudios Eclesiásticos» 26 (1952) 313-352 y 433-452. Aquí sólo atendemos a *šem Yahve* hipóstasis.

(4) Scholtz, P., *Handbuch der Theologie des Alten Testaments*. Regensburg, 1861, p. 203-204. Herrmann Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, Göttingen, 1896. Oehler, sin embargo, pone de relieve la gran realidad que alcanza el nombre de Yahvé en textos como Is. 30,27, Sal. 54,3, Jer. 10,6; 1 R 8,42. El editor, hijo suyo, avanza algo más viendo casi una personificación, pero negando que llegue a ser una persona real entre el mundo y Dios. Oehler, G. Fr., *Theologie des Alten Testaments*. 3.ª ed., Stuttgart, 1891, p. 198. Dillmann, A., *Handbuch der altestamentlichen Theologie*. Leipzig, 1895, p. 208 ss. Boehmer J., *Das Biblische «im Namen»*. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische בְּשֵׁם und seine griechischen Aequivalente (im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Matth. 28,19). Giessen, 1898. *Das biblische «im Namen»: Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?* Studierstube 2 (1904) 324-332, 388-393, 452-472, 516-533, 580-595. Smend R., *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*. 2.ª ed., Freiburg i. Br. 1899, p. 277 s.

(5) *Geschichte des Volkes Israels*, II, 247.

ciéndolo un como doble de Dios (6). El influjo de Giesebrecht se había dejado ya sentir (7).

GIESEBRECHT. Giesebrecht fué el primero en declararse insistentemente por el nombre hipóstasis.

Según él la íntima y duradera conexión del nombre con el culto opera una fuerte independización del nombre. Por eso se convierte en objeto del culto (Ml. 1,11. Sal 76,2; 69,31; 34,4; 86,9.12. Is 24,15. Ml 2,2. Sal 29,2; 1 P 16,29. Sal 96,8; 66,2. Is 29,23; 1 R 9,7; 2 P 7,20), es objeto de amor (Sal 5,12; 69,37; 119,132. Is 56,5), es santo, y el no estimarlo, profanación (Am 2,7. Lv 20,3; 22,2.32; 18,21; 19,12; 21,6. Ez 36,21 s.; 39,7.25. Jer 34,16. Ez 43,7.8. Sal 74,10.18. Ml 1,6. Jer 23,27. Sal 44,21; 111,9); Yahvé santifica su grande y alabado nombre (Ez 36,23; 39,25) (8).

Por otra parte las fórmulas deuteronómicas suponen evidentemente una hipóstasis del nombre conforme a las ideas universales sobre el nombre recibidas en Israel (9), y el considerar al nombre como medio dinámico (10), hace que se le separe tanto de Yahvé que terminemos en las irrefutables hipóstasis de Ex 23,21 e Is 30,27 (11). La inscripción de Ešmunazar con el epíteto dado a Astarte de *šem Ba'al*, confirma (ventajosamente para el Antiguo Testamento), con la existencia en otros pueblos semíticos de nombre-hipóstasis entre las divinidades, la explicación de Ex 23,21 Is 30,27 por medio de nombre-hipóstasis (12). Finalmente, la localización del nombre de Yahvé en el templo no es sino una consecuencia de su hipostasificación a base de la conexión entre invocación y presencia del nombrado (13).

Paralelamente a Giesebrecht, defendió HEITMÜLLER el nombre hipóstasis en su conocida monografía *Im Namen Iesu* (14) y, amplia-

---

(6) *Biblische Theologie des Alten Testaments*. I. Bd *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*. Tübingen, 1905, p. 72 s.

(7) Ya en p. 319 lo cita.

(8) *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*. Königsberg, 1901, p. 26-28.

(9) *O. c.*, p. 40 s.

(10) *O. c.*, p. 41-44.

(11) *O. c.*, p. 44 y 96 s.

(12) *O. c.*, p. 114-120.

(13) *O. c.*, p. 121-126.

(14) HEITMÜLLER W., «*Im Namen Jesu*». Göttingen, 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. I. Bousset-H. Gunkel-

mente dependiente de Giesebrecht, KAUTZSCH, quien ve en el *šem* hipóstasis la única explicación para Ex 23,31; Is 30,27, para las fórmulas deuteronómicas y para los muchísimos casos en que el nombre aparece sin más idéntico a la persona de Dios con verbos de *temer, amar, honrar, confesar, confiar, esperar* (v. g. Sal 20,2; 44,6; 54,3; 108,10-12; Pv 18,10; Is 30,27), pasajes que no se refieren a pronunciar el conjunto de sonidos *Yahvé*, sino al ser poderoso, hecho persona y colocado junto a Yahvé, que alcanza en esta composición de sonidos (*Yahve*) el valor de una verdadera hipóstasis. Es de notar la cruda precisión con que Kautzsch ve a la hipóstasis en la composición de sonidos. Tal vez ningún otro defensor del nombre-hipóstasis la perfila de un modo tan abierto, diríamos rudo, como éste (15).

Las conclusiones de Giesebrecht, que en 1908 fueron incorporadas por WESTPHAL plenamente (16), y que iban pasando rápidamente a los comentarios (17), encuentran nuevos defensores en MOWINCKEL y SCHMIDT, quienes en la Enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* dieron por adquiridas estas posiciones, bien que sin hacer adelantar su estudio (18), a los cuales hay que agregar en esta época a BERTHOLET (19).

R Bultmann I. Bd. 2 Heft), p. 154 ss. No sabemos qué influjo tendría GIESEBRECHT sobre HEITMÜLLER, según lo que éste afirma, p. VI-VII.

(15) KAUTZSCH E., *Biblische Theologie des Alten Testamentes* (ed. K. Kautzsch). Tübingen, 1911, p. 91-93. Primeramente publicada en el volumen V de Hastings (A Dictionary of the Bible) .Edinburgh, 1904, p. 612-734: *Religion of Israel.*

(16) WESTPHAL G., *Yahves Wohnstätten nach der Anschauungen der alten Hebräer* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. XV). Giessen, 1908, p. 186-194.

(17) Como historiador del judaísmo, BOUSSET mantiene la hipóstasis del nombre también en el Antiguo Testamento postexílico. Precisó más que los anteriores la definición de hipóstasis, bien que conservándole una bipolaridad de difícil coherencia con la fe popular (W. BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religions des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3.ª ed., Tübingen, 1926, p. 342-343). Vió los orígenes de las que presenta el judaísmo en tiempos anteriores (concretamente para el nombre, en Sal. 54,3; 89,25) en el culto (*o. c.*, p. 349). En él era el nombre el medio poderoso del culto jerosolimitano. Tob. 13,11 habla de *ir al nombre*, es decir, al templo. El templo pertenece al nombre, en él se le invoca, con él se da allí la bendición... (*o. c.*, p. 349-350). En cambio, no se puede hablar de hipóstasis en Sir. 17,10; 47,10; 51,11; Tob. 3,11; 8,5; 11,24; 13,18; 14,9 (*ibid.*, p. 350).

(18) MOWINCKEL S., *O. c.*, II, 2.ª ed., col. 2065-66; SCHMIDT H., IV, 2.ª edición, col. 409.

(19) En obras anteriores no se había decidido por las hipóstasis para el Antiguo Testamento, sino solamente para el judaísmo postbíblico. Así en *Biblische*

GRETHER. Con esto llegamos a Grether, que junto con Eichrodt es el más penetrante mantenedor de *šem Yahve* hipóstasis.

Grether ve ya en Ex 23,21 e Is 38,27 (20) una forma de revelación de Yahvé plenamente *per se stans*, aunque transeúnte, y todavía no tan neta, en su distinción de Yahvé, como más adelante se presentará (21).

Pero donde la hipóstasis se encuentra decisiva y línea divisoria de dos épocas teológicas, es en Deuteronomio. El *šem* en el templo, en lugar de imagen, representa a Yahvé, pero no es otra divinidad distinta, sino que le representa en cuanto él se revela limitadamente (22).

Esto no quita que después una abundantísima sinonimia entre *šem Yahve* y *Yahvè* no tenga lo más mínimo de hipóstasis (23). En cambio, hay un respetable número de ocasiones en las que la hipóstasis se manifiesta claramente: aquellas en que *šem* va como sujeto (Is 12,4b; Jer 10,6; Za 14,9; Ml 1,11 a. c. 14; Sal 8,2.10; 54,8; 76,2; 111,9; 135,3.13; 148,13; Pv 18,10) y aquellas en las que *šem* con *bet* es medio dinámico. En las primeras, el *šem* se diferencia netamente de Yahvé, aunque la trascendencia divina de su magnitud hace que esa distinción no sea tan palpable como en Ex 23,21 y en Dt. En las segundas, hay casos en que no se puede dudar de la distinción, ya que el *šem Yahve* constituye un instrumento en manos de Yahvé (Sal 54,3; 89,25; 108,10-12; 24,8; 20,6.8; Pv 18), con el cual interviene en el mundo y concede a los suyos auxilio y protección (24).

EICHRODT. Eichrodt, coincidiendo con Grether, trata de penetrar más el proceso por donde llegó el pensamiento israelita a la hipóstasis del nombre.

El concepto dinámico del nombre como garante de presencia y el uso del mismo como sinónimo de la persona, fueron aplicados a Yah-

---

Theologie des Alten Testaments, Tübingen, 1911, p. 373, donde abiertamente niega que en los lugares ordinariamente aducidos haya más que una personificación poética. Pero en *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, pp. 44, 114, considera el nombre como representante de la divinidad en Ex. 23,20 s.; Dt. 12,11; Sal. 20,2; 54,3; Pv. 18,10; Is. 30,27, etc.

(20) Ambos predeuteronómicos, aunque con más certeza Ex. 23,21.

(21) GRETHER O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament*. Giessen, 1934 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 64), p. 29-30

(22) *O. c.*, p. 34-35.

(23) *O. c.*, p. 36-43.

(24) *O. c.*, p. 44-52.

vé como consecuencia de la creencia universal en el nombre. Pero mientras que en Israel nunca llegó la valorización del nombre humano a constituirlo en un ser paralelo del hombre, tratándose de Dios, sí.

¿Cómo se verificó el paso? De la siguiente manera. En el lugar del culto Dios es invocado con su nombre habitual y establemente. Luego allí está El mismo. Iniciada esta concepción predeuteronómica en Ex 20,24, hecha moneda corriente ya en tiempos de Is 18,17 y de Jer 7,12, e incorporada a la Ley de Santidad Lv 20,3 (25), el *šem* recibe en las fórmulas deuteronómicas la función, ya más independiente, de representante del Dios suprahumano, representante con el cual Dios asegura al hombre su proximidad y duradera actuación, aunque las palabras *en el lugar que Yahvé escogiere*, garantizan la soberana independencia divina contra todo compromiso con los deseos egoísticos del hombre.

Así queda lograda una forma de aparición en la que Yahvé mismo actúa, y que se puede designar como hipóstasis, ya que hay una plena distinción entre la plenitud de ser supramundano de la divinidad y su actuación revelacional contenida en el *šem* (26).

Un segundo camino para la hipostasificación del nombre fué la sinonimia. Destruído el templo, se emplea *šem Yahve* como sinónimo de *Yahve* y como síntesis de sus actuaciones revelacionales, y se trasfiere al cielo, donde junto a Yahvé se hace, en vez de éste, que es un incomprensible Dios con plenitud de ser supremundano, el receptor del culto. El deseo de certificarse de la realidad del comercio con Dios en el culto, hace que se acentúe enérgicamente la realidad de una autopresentación divina llevada a cabo en *šem Yahve*, y percibida especialmente en aquellas frases en que *šem Yahve* es sujeto (27) o también medio dinámico en manos de Yahvé (28). *Šem Yahve* queda transformado, de sinónimo que era, en un ser dinámico divino, en una hipóstasis con la cual Yahvé dirige el mundo sin salir de su trascendencia (29).

---

(25) EICHRODT deduce de Am. 2,7 el carácter predeuteronómico de la fórmula del Levítico.

(26) EICHRODT W., *Theologie des Alten Testaments*. 2 Bd. Leipzig, 1935, p. 15-16.

(27) Sin que se pueda pensar en su pronunciación.

(28) Sujeto: Sal. 54,8 s.; 20,2; 89,25; 75,2; 124,8; Pv. 18,10. Medio dinámico: Sal. 54,3; 89,25; 44,6; 118,10-12.

(29) *O. c.*, p. 16-17. Así se entiende Ex. 23,21 y la introducción, por un glosador, de *šem Yahve* en Is. 30,27, donde Isaías hubiera dicho simplemente *Yahvé viene* en vez de *šem Yahve bā*.

Más adelante, en el judaísmo posterior, esta hipóstasis comienza a perder su función revelacional, convirtiéndose en un ser divino misterioso cuyo papel de intermedio sirve para hacer sentir palpablemente el aislamiento entre Dios y el mundo: ya no es Dios mismo el que obra en el medio de su *šem*, sino el *šem* mismo el que se presenta en vez de Dios. Así en la Mišna, en las parábolas de Enoc y en el concepto mágico del nombre *Yahve*: el nombre pasa de ser un concepto histórico-revelacional a ser un concepto ontológico, como lo muestra la preexistencia de los nombres del Mesías y otros mortales (30).

G. von Rad, en su reciente trabajo *Deuteronomium-Studien* (31), mantiene la misma teoría que Grether y Eichrodt. Según von Rad el Deuteronomio remite a los israelitas para todo su trato con Dios al *šem* que está en el templo, no a Dios mismo, el cual está presente sólo en el cielo: a ese nombre, que es la forma de aparición constante y casi *dinglich* de Yahvé, es a quien tienen que atenerse en el templo. Para von Rad el nombre roza duramente la imagen de una hipóstasis. El *šem Yahve* es garante de la voluntad salvífica de Yahvé. El Deuteronomio sustituye la antigua maciza idea, de la presencia de Yahvé, por una teológicamente sublimada (32).

Hasta aquí los defensores de *šem Yahve* hipóstasis (33). Mencionaremos ahora dos sentencias que la niegan: una radicalmente, otra con algún temperamento.

Rechazan con toda decisión el *šem* hipóstasis: Stade, Oehler, Cheyne, Gray, König, Göttsberger, Heinisch, Sellin, Köhler (34). Estos autores sólo admiten en los casos más salientes una personificación poética.

---

(30) *O. c.*, p. 17-18.

(31) 2.ª ed. Göttingen, 1948, p. 23-30.

(32) Ibíd., p. 26.

(33) Sobre la posición de Bietenhardt, que coincide con Grether y Eichrodt en su reciente artículo del *Theologisches Wörterbuch* (Kittel) V, p. 242-256, Ὄνομα cf. la nota 214ª al trabajo mencionado aquí en nota 2.ª.

(34) Stade, *o. y l. c.*; Oehler, *o. y l. c.*; Cheine, T. K., en el art. *Name*, Encyclopaedia Biblica (Cheyne-Black) III, London, 1902, col. 3265-3268; von Orelli, C., en su art. *Name*, Realencyclopaedie für protestantische Theologie (Hauck) 13 Bd., Leipzig, 1903, p. 629; Gray, G. B., en el art. *Name* de A Dictionary of the Bible. 5.ª ed. (Hastings) III. Edinburgh, 1905, p. 478-481; König, E., *Theologie des Alten Testaments*, 3.ª-4.ª ed. Stuttgart, 1923, p. 132 s.; Göttsberger, J., *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament* (Biblische Zeitfra-

Algunos dudan entre personificación y forma de aparición: SELLIN, HEHN (35).

Finalmente, KNUDSON intenta una vía media: *šem Yahve* parece que alguna vez encerró algo de distinción hipostática, pero ésta no se desarrolló, fué un crecimiento detenido (36). MILLAR BURROWS habla oscuramente (37).

---

gen IX 1-2) Münster i. W., 1919, p. 62 y en *Buch der Chronik*, Bonn, 1939, 2 P 6,5 ss.; HEINISCH, P., *Biblische Theologie*, Bonn, 1940, p. 98 s.; SELLIN, E., *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, 1933, p. 14; KÖHLER, L., *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1936, p. 104.

(35) SELLIN no tiene un concepto claro sobre este punto. Para él se trata de un poder que había de hacer posibles, juntamente con otros, las relaciones de Dios con el mundo. Tal es su espíritu, su palabra, su sabiduría, sobre todo *su nombre*, que aparece de antiguo formalmente como su doble, y especialmente desde la época deuteronómica es la forma en que Dios se revela sobre la tierra. Junto al Dios supramundano e incognoscible se presenta el *nombre de Dios* = la esencia de Dios en cuanto se ha revelado y es accesible al hombre. (Cf. *o. c.*, p. 14). Pero, por otra parte, todas estas potencias en realidad no se disyungen de Dios en el Antiguo Testamento, sino que le están íntimamente unidas y ligadas. Cuando aparecen junto a él como esencias independientes, se trata de personificaciones poéticas: Pv. 18,10; 9,1.... Como se ve, concede por una parte casi todo lo necesario para una hipóstasis: es un formal *Doppelgänger*, está junto a Yahvé que es incognoscible por supramundano, hace posibles sus relaciones con el mundo. Pero, por otra, niega la disyunción, y, cuando aparece como distinto, no se trata sino de una personificación poética. Esta misma indecisión presenta HEHN, J.: *šem Yahve* despierta la idea de una personalidad concreta, pero la hipóstasis sólo la alcanza *dᵉbar Yahve*, y eso en la literatura sapiencial. Cf. HEHN, J., *Die biblische und die babylonische Gottesidee*. Leipzig, 1913, p. 289-290.

(36) KNUDSON, A. C., *The religious Teaching of the Old Testament*, New York, 1918, p. 77.

(37) *An Outline of biblical Theology*, Philadelphia, 1946, p. 78. La diversidad de opiniones subsiste para el período del judaísmo postbíblico, pues mientras unos ven en *memra*, *šekina*, *metatron*, *bat qol*, verdaderas hipóstasis intermedias entre Dios y el mundo, otros no encuentran sino meros sustitutos verbales para no tener que emplear la palabra *Dios* o *Yahvé*, sobre todo allí donde aparece con rasgos antropomórficos o con acciones que dicen menos con su absoluta trascendencia. De los estudios que citaremos parece deducirse que los mencionados términos no fueron en el mundo palestinés otra cosa que sustitutos verbales, y que la especulación judía fué cada vez más adversa a la introducción de cualquier género de hipóstasis intermediarias. Así los fundamentales estudios de MOORE, F. G., *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, vol. I, Cambridge, 1929, P. II, *The idea of God*, c. IV, p. 415-421 y el trabajo preliminar *Intermediaries in the jewish Theology*, Harvard Theological Review 15 (1922) p. 41-85; STRACK, H. L.-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Targum, Talmud und Midrasch*, II, München, 1924, Exkurs: *Memra Yahves*, p. 302-333; DALMAN, G., *Die Worte*

§ 2.° *Motivación de las opiniones hipostasiastas*

En la exposición de las sentencias se nos han ido presentando ya los fundamentos que pueden aducirse para ver en *šem Yahve* una hipóstasis y al mismo tiempo la construcción sobre ellos levantada. Agrupémoslos ahora ordenadamente.

1) Un argumento admitido por todos los defensores de *šem Yahve* hipóstasis, es el de las fórmulas deuteronómicas.

Aparte del sentido obvio de las expresiones *poner el nombre, hacer habitar el nombre...*, que ya diría bastante en la dirección de una hipóstasis conforme a las ideas primitivas del nombre ser paralelo del portador, el origen y finalidad de dichas fórmulas arguyen con evidencia un *šem* hipóstasis.

En efecto, el *šem* aparece en ellas, y en la teología que las acompaña, como el representante del Dios supramundano, que repetidas veces asegura que no habita en el templo, sino en el cielo; representante que se distingue, por tanto, de su representado, está en lugar de su imagen, aunque no por eso es una divinidad distinta, ya que nombre y nombrado son una unidad de suyo indisoluble.

2) Intimamente unido con el anterior y derivado de él, es el ar-

---

Jesu, Bd. I. Leipzig, 1898, p. 167-168, 187-189; y los católicos LEBRETON, J., *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, 1927, 121, 124-125, 130, 153-168; LAGRANGE, M.-J., *Le judaisme palestinien avant Jésus-Christ.*, París, 1931, p. 446, 452-455; BONSIRVEN, J., *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, París, 1935, 128-129, 204-219, espec. 212-219. Este autor cree que en numerosos pasajes del Antiguo Testamento, si bien es abusivo ver con BERTHOLET hipóstasis, con todo hay más que una expresión verbal, hay al menos las pariencias de una entidad misteriosa y poco definible; pero con el progreso del tiempo se hace cada vez más fuerte la tendencia a eliminar toda hipóstasis, y en el judaísmo no existe nada de ella. Cf. p. 128 y 212-219. Defienden las hipóstasis, no todos en el mismo grado, WEBER, F., *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, Leipzig, 1880, p. 172, 174, 177, 179, 184, 185; BOUSSET, W.-GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter*, 3.ª ed. Tübingen, 1926, p. 342-350; BOX, G. H., *The idea of immediation in Jewish Theology*, Jewish Quarterly Review, 23 (1932), p. 103-119. WEBER y BOX no mencionan al nombre; BOUSSET lo ve como hipóstasis aun en el Antiguo Testamento (p. 349-350) y ve hipóstasis en *la ira, el castigo...*, bien que, afirma, no es fácil ver cuándo es hipóstasis, cuándo figura. BOX, a pesar de su decidida posición, se contenta de hacer de *memrā* un concepto teológico intermediario, que connota un cierto aspecto de manifestación divina. Es el representante invisible de la persona de Dios respecto al hombre (l. c., p. 118).

gumento de *šem Yahve* sujeto de proposiciones, bien de estado, bien intransitivas, bien activas, en las cuales manifiesta su personalidad. Tales son *estar en...*, *ser bueno*, *ser dulce*, *venir*, *proteger*. Las tres clases de verbos se van completando hasta llegar a revelar el carácter personal de ese sujeto, sobre todo, si se tiene en cuenta que ese mismo *šem Yahve* es el que alterna con *Yahve* y como El recibe atributos personales: *bueno*, *santo*...

3) Finalmente, un tercer argumento proviene de los pasajes en que *šem Yahve* es un medio dinámico, bien en manos de los fieles yahvistas, bien en las del mismo Dios. Como en esos pasajes *šem Yahve* no es sinónimo de *Yahve*, síguese que se trata de un ser intermedio por el cual Yahvé actúa en el mundo y lo gobierna, o por medio del cual los fieles actúan obteniendo diversos efectos provechosos.

Este último argumento tiene un aspecto que no examinamos ahora: el valor dinámico del nombre (38). Pero encierra otro que toca al presente: su calidad de instrumento en manos de Dios o de los fieles.

Los tres argumentos precedentes recurren, sin excepción, en los mantenedores de *šem* hipóstasis.

4) GIESEBRECH y KAUTZSCH proponen otro que SCHMIDT aprueba, GRETHER rechaza y EICHRODT silencia: se trata de los numerosos pasajes en que el nombre es objeto de culto, de amor, de esperanza e invocación, es sujeto de profanación como lo es de homenaje. Este hecho requiere, según Giesebrecht, una fuerte independización del nombre; es para Kautzsch prueba de que no se trata de una mera pronunciación de sonidos, ni siquiera de sólo una forma de aparición, sino que únicamente se explica, si el nombre es el ser poderoso hecho persona y colocado junto a Yahvé como una verdadera hipóstasis. Grether, en cambio, considera inconsistente la ilación, desde el momento en que la sinonimia basta para explicar el hecho. El silencio de Eichrodt tiene todas las apariencias de un asentimiento a la repulsa de Grether.

§ 3.° *Precisiones terminológicas*

No siempre hemos encontrado en los autores perfecta claridad en los términos que emplean. Para no caer en la misma deficiencia, expondremos brevemente cómo entendemos los que aquí usamos.

---

(38) Lo hemos estudiado y publicado en *El valor dinámico del nombre divino en el Antiguo Testamento*. Granada, 1950.

El concepto de persona como naturaleza individual, racional y existente en sí misma sin ser de otro, es generalmente admitido.

La palabra hipóstasis suele emplearse en filosofía y teología para expresar este mismo concepto, bien que de suyo no implique la inteligencia. Sin embargo, en la Historia de las Religiones se da una definición de hipóstasis que no coincide con la filosófico-teológica, más aún, que en la realidad no existe, pero cuya existencia pudo ser admitida en ciertas religiones, bien que su interna consistencia no se mantenga objetiva.

Bousset describió la hipóstasis como sigue: las hipóstasis son, como los ángeles, seres intermedios entre Dios y el mundo, que posibilitan la acción de Dios sobre el mundo. Son más sutiles que las figuras de los ángeles en la fe popular. Son cosas intermedias entre personas y seres abstractos, no tan desgajadas de Dios como los ángeles, más fundidas con el ser divino y pertenecientes a él, pero, sin embargo, pensadas como separadas de él; formaciones híbridas de una mente infantil e incapaz de completa abstracción. Originariamente eran, como los ángeles, un medio de superar en la religión popular las tendencias al politeísmo, de transformar la creencia en seres divinos reteniéndolos subordinados a Dios o desapareciendo en éste como propiedades del ser divino (39).

Como se ve, este concepto no se realiza en ningún ser real: no en los seres creados, que se presentan como supuestos o como de un supuesto, ni en el ser increado que, si presenta tres personales relaciones entre sí realmente distintas, no las hace distintas realmente de su naturaleza única, y por tanto, no se puede hablar en él de personas distintas de Dios, sino que poseen identidad de única esencia numérica (40). Pero podemos admitir a priori la posibilidad de tal concepto, con tal de no tomar *estrictamente* la simultánea identificación y distinción entre estas hipóstasis y Dios mismo.

El punto de partida para llegar a este concepto nos lo da la facultad de nuestra inteligencia para concebir, con su poder abstractivo, propiedades, atributos, miembros, etc., a modo de supuestos, y aun a modo de supuestos inteligentes, o sea personas. Propiamente hablando, esto se puede realizar, porque erróneamente atribuyamos semejante cualidad a esas propiedades, atributos, miembros, et-

(39) O. c., p. 342-343.

(40) Mucho más pobremente que Bousset, Mowinckel en su citado artículo col. 2065.

cétera, y ese pudiera ser el caso en las antiguas religiones (41), o porque, sin error de afirmación objetiva, vistamos, con nuestra imaginación, de personalidad a lo que no la tiene. Este último proceso es lo que se llama estrictamente *personificación*, o en términos estilísticos, *prosopopeya*. Como producción estilística, la prosopopeya será a veces fácil de discernir por sus caracteres de imposibilidad real, o por el ambiente poético en que se presenta; cuando esos caracteres falten, no será fácil, y aun será imposible, en algunos casos, distinguirla. Ni conviene olvidar la diversa intensidad de la inclinación a personificar, que varía con las razas, culturas, ambientes.

Un tercer concepto que no será inútil recordar, precisando así los términos, es el de *atributo*. Este, que no es otra cosa sino una nota o cualidad del ser en cuestión, puede, para nuestro propósito, distinguirse real o mentalmente de los demás atributos del ser cuyo es, y aun, inadecuadamente, del mismo ser a que pertenece, pero no separarse realmente de él; sí poética o idealmente.

Tal vez estos conceptos así precisados nos ayuden para penetrar con más seguridad en el estudio que ahora nos proponemos (42)

Artículo 2.°: Examen de los fundamentos de «šem Yahve» hipóstasis

En un primer párrafo vamos a ir examinando cada uno de los indicios aducidos para afirmar un nombre divino hipóstasis. Pero quedará más completa la investigación, si adoptamos el procedimiento inverso, tantas veces aplicado en los estudios históricos: haremos la hipótesis de un *šem Yahve* hipóstasis, y trataremos de ver si explica todas las modalidades con que *šem Yahve* se presenta en el Antiguo Testamento. Así ambos métodos, positivo y negativo, nos revelarán la solidez de la teoría. Finalmente, pasaremos revista a sus puntales históricos tal como los establece Giesebrecht, Grether y Eichrodt.

De modo que el artículo 2.° comprenderá estos apartados: *a*) exa-

(41) Fuera de la Trinidad no hay posibilidad filosófica de concebir dos supuestos que al mismo tiempo sean realmente distintos, y sin embargo, única esencia.

(42) El R. P. van der Ploeg, J. S. (Rev. Bibl., 1948, p. 110), juzga precisamente defecto de Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947, el no haber concretado y fijado la terminología por huir de la precisión filosófica. Aparte de eso cree que confunde prácticamente personificación y persona.

men de los fundamentos positivos para *šem Yahve* hipóstasis, *b*) la hipóstasis de *šem Yahve* como explicación integral, *c*) las bases históricas de *šem Yahve* hipóstasis.

§ 1.° *Las fórmulas deuteronómicas*

A.—Consideraciones previas

A primera vista este hecho resulta impresionante. El aspecto lingüístico de las fórmulas parece indicar una distinción neta entre *el que pone* y *lo puesto*, *el que hace habitar* y *aquél a quien se hace habitar*. De modo que el nombre de Yahvé parece, por esta sola consideración, distinto de Yahvé mismo. Si a esto se añade la mentalidad antigua sobre el nombre como ser paralelo del portador, la distinción entre el nombre divino y Yahvé adquiere mayor relieve.

Pero, además, las fórmulas deuteronómicas no son exclusivamente un fenómeno lingüístico, sino también, se nos dice, teológico. El *šem Yahve* es el medio de introducir una concepción teológica nueva, que trata de resolver el conflicto entre la fe popular y la predicación profética. Aquella hace a Dios habitante del santuario, con el consiguiente peligro de atribuirle una limitación local y rebajar así su carácter, convirtiéndolo en un Dios naturista. Esta coloca a Dios en el cielo, despréndelo del lugar sagrado, no lo quiere ver limitado ni dependiente de ninguna criatura, ni del universo todo. Entre ambas se coloca la teología deuteronómica y distingue: Dios mismo está en el cielo, no en el templo; pero su *šem*, que al fin es algo muy suyo, íntimamente relacionado con El y le representa, ese sí está en el templo (43). Con esto el carácter hipostático es manifiesto: es esencial a la teología deuteronómica.

Examinemos primeramente este aspecto teológico de las fórmulas deuteronómicas. En su lugar (44) veremos que no existía el pretendido conflicto entre la fe popular y la fe profética. Naturalmente que a la fe popular se adería con frecuencia, como siempre sucede en las capas religiosas ínfimas, el error dogmático, llamémosle así, sobre la presencia divina. Pero no se puede mantener una concepción profética que aleje a Dios de la tierra, de en medio de los hombres, y

(43) Así Giesebrecht, Grether, Eichrodt en los ll. citados.
(44) Páginas 310-314 y 373.

más particularmente de los hijos de Israel, para relegarlo al cielo aislado e inaccesible al trato con sus criaturas. Precisamente nos detendremos en los profetas desde la reforma de Josías y los veremos penetrados del sentimiento de presencia directamente divina en Israel, en Jerusalén y nominalmente en su templo. Más aún, esa presencia no la consideran como una concesión a las durezas y craso espíritu de la economía presente, sino que en los esplendores más puros del mundo nuevo contemplado, del mundo mesiánico, se realiza con una plenitud y perfección nunca alcanzada ni vislumbrada en la pretérita teocracia. No vamos a anticipar aquí los textos que allí aduciremos. Pero su atenta lectura deja el ánimo lleno de una impresión totalmente distinta de la idea de este pretendido conflicto.

Y ya que en los pasajes que aducimos nos fijamos en los profetas posjosianos, no será inútil que recojamos aquí algún texto de los profetas anteriores. Is 1,12: *¿quién os pide esto* [los sacrificios] *cuando venís a verme hollando mis atrios?* No menos suponen la presencia habitación de Yahvé en el templo los vv. 13-15. Igualmente las dos perspectivas mesiánicas de 2,2-4 y 4,2-6. Más expresiva aún y plástica aparece la presencia de Yahvé en el templo en la visión inaugural 6,1 ss. (45). Confiéranse asimismo 12,6 (46); 18,7a (47); Am 1,2; Mi 4,6 s.; 6,6; Hab 2,20; Sof 5,5.10.11.15, etc.

Estas y otras consideraciones nos han hecho en su propio lugar rechazar la teoría del teologúmeno *šem Yahve*, representante terrestre y localizado de la divina persona habitante en el cielo. Ni, como más tarde advertiremos (48), sirve el teologúmeno para el fin teológico pretendido, pues, aun con él, Yahvé quedaría limitado por su localización celeste, bien que superior, como su *šem* está limitado al templo.

A pesar de los peligros innegables que la fe popular pudiera encontrar para mantener puro el concepto de la ubicuidad e inmensidad de Yahvé, eran muchos los elementos de control suficientes para mantenerla libre de errores naturistas.

Israel conocía por experiencia nacional histórica, viva en sus tra-

---

(45) Suponemos que se verifica en el templo jerosolimitano. Cf. VACCARI, A., *Visio Isaiae*, Verbum Domini, 10 (1930), 343-347.

(46) Sobre la autenticidad de 12,4 cf. FISCHER, J., *Das Buch Isaias*, I, Bonn, 1937.

(47) Por no citar pasajes más discutidos, no nos detenemos en 23,18; 24,23; 31,9; 33,21 s.

(48) Páginas 299 s., 302 s. y 306 s.

diciones más arraigadas, la actuación soberana de Dios, no sólo en su territorio nacional, sino fuera de sus fronteras, ni sólo como señor absoluto del pueblo escogido, sino como dueño del faraón egipcio y del rey amorreo, de sus pueblos y de sus ejércitos, a los cuales derrotó siempre que quiso, y cuyo exterminio decretó.

Vivían en Israel las experiencias de sus patriarcas protegidos por Dios en Mesopotamia lo mismo que en Egipto; de su caudillo libertador que en nación extraña y hostil es investido por Dios con el poder taumatúrgico sobre la naturaleza y sobre los hombres, y conduce al pueblo de Dios através de tierras varias y Estados diversos derrochando en todas partes los argumentos del divino poder; de sus grandes profetas, que, aun en Filistea y contra el poder bélico formidable de aquellos alienígenas, triunfa con los jueces y Samuel del peligro asemita, y en Fenicia obra milagros por medio de Elías, y en Siria interviene con Eliseo, sin que haya ciudad, región, reino, a donde no alcance por igual su poder. Vivía en Israel la experiencia de la continuidad de Yahvé que se aparecía lo mismo en Betel que en Bersabé, en Silo que en Gabaón, mientras Baal terminaba por segmentarse en tantos homólogos como lugares de adoración tenía.

Todos estos hechos y bastantes más que pudieran enumerarse, como la independencia de Yahvé respecto a los seres de la región celeste, en que especialmente habitaba, a los cuales jamás aparece ligado de ninguna manera, eran factores que ejercían, insensible pero eficaz y constantemente, su acción sobre la fe popular, a los cuales se añadía la fructuosa acción profética que no tenía, como se afirma, la concepción de un *Yahvé celeste*, tan expuesto como *Yahvé en el templo* al error, sino la concepción de Yahvé con presencia ilimitada, pero con actuación especial, bien que libérrima, en determinados lugares, señaladísima en el cielo, del cual se manifiesta perfectamente desligado (49), pero en el cual resplandece singularmente su excelsitud y grandeza por la sencilla razón de las magnitudes impresionantes y la muchedumbre de seres objeto siempre de admiración para la mente humana que se siente pequeña ante ellos.

El resultado de todos estos factores actuantes sobre la fe popular, era que Jeremías pudiese preguntar sin temor a contradicción, ni como quien propone una novedad, sino como quien toma pie de la creencia universal (bien que no consecuente en la práctica de la vida): *¿soy yo por ventura Dios sólo de cerca?, ¿no lo soy también de lejos?, ¿no lleno los cielos y la tierra?* 23,23.24.

La conclusión que se desprende es que la teología deuteronómica, entendiendo por tal no sólo la que se encuentra en el Deuteronomio, sino la que se refleja en Reyes, Paralipómenos y Profetas post-

(49) Cf. Is Mich Sof Hab.

josianos, especialmente en Jeremías y Malaquías, no menos considera a Dios presente en el templo que en el cielo.

En consecuencia, el primero y principal apoyo de la teoría *šem Yahve* hipóstasis, su presencia en el templo como representante distinto de Yahvé que está en el cielo, carece de base en la teología de las fórmulas deuteronómicas.

Sinceramente pensamos que la teoría del teologúmeno *šem Yahve*, construída sobre estas fórmulas, es un castillo fantástico, de apariencias seductoras a distancia, pero que se desvanece al acercarnos a él, y, por tanto, que para provecho de la teología bíblica debería desaparecer (50).

Después de lo dicho tal vez parecería innecesario insistir en estas fórmulas. Sin embargo, sólo haciendo un estudio a fondo de ellas, quedará al desnudo, como a nosotros nos parece haber visto, la inconsistencia de la argumentación fundada sobre ellas y se comprenderá que la calificación de «castillo fantástico» con que acabamos de caracterizarla, está, creemos, plenamente justificada.

Por eso vamos a abordar el estudio lingüístico-ideológico de las fórmulas deuteronómicas, para ver si en ellas se pueden descubrir las líneas del edificio teológico, que no pocos autores creen descubrir.

Para ello y después de un balance estadístico necesario, oiremos la interpretación y construcción que de ellas hacen, las someteremos a examen y, finalmente, intentaremos una explicación lingüística ideológica de ellas.

B.—Las fórmulas deuteronómicas en sí mismas

Existe un grupo de fórmulas que han sido llamadas corrientemente *deuteronómicas* por encontrarse solamente en el Deuteronomio, y a partir del Deuteronomio, en aquellos libros, que según la crítica literaria wellhauseniana, son producto o reelaboración de autores deuteronomistas (Reyes), o recibieron el influjo ya existente del Deuteronomio (Paralipómenos, Esdras y Nehemías).

La denominación, como se ve, ha dependido de la teoría de las fuentes, bien que absolutamente puede ser independiente de ella.

---

(50) Cf. Göttsberger en 2 P 6, 5s, *Die Bücher der Chronik*, Bonn, 1939.

1. *Balance estadístico.*

Tales fórmulas son:

1) *laśûm šem Yahve šam*
2) *lᵉ šakken šem Yahve šam* (o *šikkanti*)
3) *banā lᵉ šem Yahve bayit* (en diversas formas del verbo *banā*)
4) *hayā šem Yahve šam* (en diversas formas del verbo *hayā*)
5) *qiddašti lišmî* (51).

A las cuales nosotros, por razones prácticas, vamos a añadir el estudio de unas pocas fórmulas, afines a causa de su carácter local, como *miškam šem Yahve* (Sal 74,7 Jdt 9,8) y *mᵉqom šem Yahve* (Is 18,7).

En el Deuteronomio.—Las fórmulas que se encuentran en el Deuteronomio son *śûm* y *šikken* (en diversas formas). En ambas siempre se trata del lugar elegido por Dios para *poner* (o *hacer habitar*) *allí su nombre.*

De estas dos fórmulas, en el Deuteronomio *šakken* es segura en 12,11; 14,23; 16, 2.6.11; 26,2; insegura en 12,5b (52), y segura, también, en el infinitivo *laśûm* en 12, 5a; 12,21; 14,24.

---

(51) A la tercera de estas fórmulas pertenece la variante *formal* con el verbo *kûn* que nos encontramos en Eccli 47,13 hablando de Salomón, *el cual fundó una casa* [templo] *para su nombre, y estableció un santuario eterno. Ašer hekîn bayit lišmô* suena el texto hebreo. El texto griego, entendiendo, menos correctamente según la gramática (cfr. Ges.-Ka. 165c), el *ašer* como señal de oración final, tradujo: *para que hubiese templo a su nombre.* En adelante cuanto digamos de la fórmula *banā*, lo entendemos aplicado a ésta: *hekîn.* Levi traduce *porque había fundado un templo en su nombre.* Es verdad que el griego tiene επι y la Antigua Latina *in.* Pero la lectura de TH y Syr es más conforme a las otras fórmulas.

(52) No pocos autores rechazan como glosa el *lᵉšiknô* del TH: Dillmann, Ehrlich (prefiere como glosa la lectura masorética de inf. cst. qal), Junker, König, Marti, Tramontano (Vaccari), que además reputan deformación de *lᵉšakkᵉnô*. Las razones para admitir *lᵉšiknô* como glosa a *laśûm et-šemô šam* no son despreciables. Los masoretas parece que entendieron *šiknô* como un sustantivo *šeken* (= habitación) más bien que como inf. cst. de *šakan* con sufijo referente a Yahvé o a *šem Yahve* (lo normal sería *lᵉšoknô*. Cf. Ex 29,46, y con forma femenina *šiknā, šiknatô;* sin embargo, no absolutamente, pues pudiera darse un infinitivo de forma *qᵉtal, šᵉkan,* con flexión en *šikn.* Con todo, dicho infinitivo en el verbo *šakan* no se encontraría fuera de este lugar; de ordinario hace *šᵉkon* sin sufijo siete veces, y el

Fuera del Deuteronomio.—El infinitivo piel *šakken* se encuentra solamente en Neh 1,9 y el perfecto piel en Jer 7,12 y Esdr 6,12.

a) La fórmula *šûm:*

α) con «*el lugar elegido* para poner allí su nombre» en 2 P 6,20;

β) con «*la ciudad elegida* para...» en 1 R 11,36; 14,21 (= 2 P 12,13), 2 R 21, 4.7 (= 2 P 33,7);

γ) con «*la casa en que Yahvé ha puesto su nombre*» en 1 R 9,3; 2 R 21,7 (= 2 P 33,7) (53).

b) La fórmula con el verbo *banā l^e šem Yahve:*

α) «*la casa* edificada para...» 2 S 7,13; 1 R 3,2; 5,17.19; 8,17 (= 2 P 6,7). 18 (= 2 P 6,8). 19 (= 2 P 6,9), 20 (= 2 P 6,10). 44 (= 2 P 6,34). 48 (= 2 P 6,38), 1 P 22,7.8.10.19; 28,3; 29,16; 2 P 1,18; 2,3 (54).

β) «*el santuario* edificado para...» 2 P 20,8.

---

solo caso con sufijo es el citado *šoknô* Ex 29,46). Los LXX leyeron, o bien *l^ešakkeno* (ἐπικληθήναι), o bien, más probablemente, *l^ešoknô*, que aquí como en Ex 29,46 tradujeron respetuosamente ἐπικληθήναι. Cf. infra, p. 291. Tal vez por la autoridad de los LXX y por conservar lo que el TH nos ha mantenido, son no pocos los autores que retienen en una forma o en otra (*l^ešakkenô*, *l^ešiknô*, *seken*, etc.) la palabra. Así parte de los antiguos y CLAMER, CANTERA, CRAMPON, DRIVER (el cual entiende *l^ešiknô* como sinónimo de *maqôm* en anacoluton desvanecido por la reasunción de su sinónimo *l^ešiknô* con el cual se une *tidr^ešû*), HUMMELAUER, MENGE, NÁCAR-COLUNGA, REIDER, STEUERNAGEL. Ciertamente que la construcción sintáctica asindética de *l^ešiknô* o *l^e šakkenô* es chocante y tiene todo el aire de ser una explicación posterior del *laśûm s^emô šam*. Cf. KÖNIG, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, III par., 333. Damos aquí la referencia de los autores citados en esta nota: EHRLICH, A. B., *Ranglossen zur hebräischen Bibel.*, 7 vols., Leipzig, 1908-1914; DILLMANN, A., *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, 2.ª ed., Leipzig, 1886; JUNKER, H., *Das Buch Deuteronomium*, Bonn, 1933; KÖNIG, ED., *Das Deuteronomium*, Leipzig, 1917; MARTI, K., *Das 5 Buch Mose* (KAUTZSCH-BERTHOLET), Tübingen, 1922; TRAMONTANO, R., *Deuteronomio* (La Sacra Bibbia [Istituto Biblico di Roma]), Firenze, 1943; CLAMER, A., *Lévitique, Nombres, Deutéronome*, París, 1940; CANTERA, F.-BOVER, J., *Sagrada Biblia*, 2 vols., Madrid, 1944; CRAMPON, A., *La Sainte Bible*, París, Tournay, 1939; DRIVER, S. R., *Deuteronomy*, 3.ª ed., Edinburgh, 1902; FR. DE HUMMELAUER, *Commentarius in Deuteronomium*, Parisiis, 1901; MENGE, H., *Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, 7.ª ed., Stuttgart, 1931; NÁCAR, E.-COLUNGA, A., *Sagrada Biblia*, Madrid, 1944; REIDER, J., *Deuteronomy*, Philadelphia, 1937; STEUERNAGEL, C., *Deuteronomium und Josua und allgemeine Einleitung in den Hex.*, Göttingen, 1900.

(53) En este lugar parece que debe colocarse 1 Mc 7,37, que trata de la casa (templo) y que usa *elegir* y luego el ἐπικληθήνα... ἐπιαὐτοῦ. Cfr. nota 55.

(54) Cf. nota 51.

c) La fórmula con el verbo *hayā b^e:*

α) «*en la casa* (templo)» 1 R 8,16 (= 2 P 6,5); 8,29; 2 R 23,27; 2 P 7,16; 20,9.

β) «*en Jerusalén*» está el nombre 2 P 6,6; 33,4.

d) La fórmula con el verbo *qiddeš l^e šem Yahve* 1 R 9,7 (= 2 P 7,20).

Como vemos, las fórmulas deuteronómicas o deuteronomísticas son: *habitar, poner, edificar, estar, santificar.* Por ser el sustantivo *miškan* un derivado de *šakan*, añadimos aquí Sal 74,7. Y por ser de carácter local y habitacional, también *m^eqom šem Yahve* Is 18,7 (55).

2. *Las fórmulas en los LXX.*

Antes de pasar al estudio de cada fórmula, no será inútil una mirada a los LXX para ver cómo las entendieron.

a) *Šakken* (*šakan*). En el Deuteronomio es curiosa no solamente la traducción ἐπικληθήναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ, sino además la indiscriminación entre *l^e šakken* y *laśûm:* ambos son para los LXX una misma cosa, siempre traducida por ἐπικληθήναι. Y hasta tal punto llevan la identificación de ambos, que en 12,5b, donde encontramos *l^e šiknô* leyeron también ἐπικληθήναι, a pesar de que en 12,5a ya habían encontrado *laśûm* y traducido por ἐπονομάσαι.

Fuera del Deuteronomio la fórmula es traducida por κατασκηνόω: el infinitivo piel (Neh 1,9) κατασκηνῶσαι τό ὄνομα μου, el perfecto piel (Jer 7,12) κατεσκήνωσα τὸ ὄνομα μου ἐκεῖ (Esdr 6, 12 κατασκηνοῖ).

b) *Sûm.* Fuera del Deuteronomio (en Deuteronomio ya hemos visto que la identifican con *šakken*):

α) con «*el lugar* del que dijiste...» 2 P 6,20: ὃν εἶπας ἐπικληθήναι τὸ ὄνομα σου ἐκεῖ (56).

---

(55) Con esto queda patente que vamos a estudiar estas fórmulas más bien según su significación lingüística que según otras categorías. El estudio quedará completo más adelante, cuando examinemos la hipóstasis de *šem*.

(56) Como fuera del Deuteronomio también, una vez por lo menos, han traducido por ἐπικληθήναι el verbo *śûm*, y *šakken* no se encuentra con la *casa*, parece mejor suponer que 1 Mc 7,37 corresponde al hebreo *śûm* que a *šakken*. GRIMM, L. W., *Das erste Buch der Maccabäer*. Leipzig, 1853, cree que la frase hebrea correspondiente a este pasaje era *l^ehiqqarē 'alaw šimka*. SCHÖTZ, D., *Erstes und*

β) con «*la casa* (o *la ciudad*) elegida para poner...» 1 R 9,3; 2 R 21,7 (= 2 P 33,7); 1 R 11,36; 14,21 (= 2 P 12,13), 2 R 21,4.7 (= 2 P 33,7): τοῦ θέσθαι ο θέσθαι.

El infinitivo *laśûm* lo traducen siempre por θέσθαι menos 2 P 12,13 donde lo traducen por ἐπονομάσαι. El futuro *aśîm* = θήσω.

c) La fórmula con *banā* siempre es traducida por el verbo οἰκοδομέω. La fórmula con *hayā* siempre es traducida con el verbo εἶναι (*lihyot*) o ἔσται (*yihyē*), excepto 2 P 6,6 en que traducen γενέσθαι.

Entre las frases «*para poner allí mi nombre*», «*para hacer habitar allí mi nombre*» y «*para que esté allí mi nombre*», no hay diferencia alguna, si miramos al texto y contexto de los pasajes en cuestión y los comparamos entre sí. Basta comparar Dt 12,11: *al lugar que vuestro Dios elija para hacer habitar (šakken) su nombre*, y Dt 12,21: *si el lugar que Yahvé tu Dios elija para poner (laśûm) su nombre en él*, y más palpablemente aún Dt 14,23 (*lᵉ šakken*) y Dt 14,24 (*laśûm*), para ver la primera de las dos ecuaciones (*laśûm* = *lᵉ šakken*). Si además comparamos 2 P 6,20 con 1 R 8,29, nos encontraremos con la ecuación *śûm* = *yihyē*.

Y, sin embargo, los LXX han traducido siempre en el Deuteronomio tanto *lᵉ šakken* como *laśûm* por ἐπικληθήναι (el único caso excepcional es 12,5, donde tradujeron *laśûm* por ἐπονομάσαι).

Fuera del Deuteronomio para *š k n* guardan el verbo κατασκηνόω Neh 1,9, Jer 7,12, pero para *laśûm* en vez del ἐπικληθήναι, volvemos a encontrar ἐπονομάσαι en 2 P 12,13 y en los restantes pasajes el verbo τίθημι.

La explicación de esta singularidad nos la da el conocido procedimiento de los LXX de suavizar los antropomorfismos y aquellas expresiones hebreas en que pudiera parecer que sufre algo la reverencia para con Dios. Consta que para los intérpretes del Pentateuco el verbo *š k n* contenía algo menos propio de Dios (57). Así, por ejemplo, Ex 25,8: *que me hagan un santuario y habitaré en medio* de ellos (*wᵉ šakanti bᵉ tokam*), lo traducen καὶ ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν. Ex 29,45.46; *y habitaré en medio de los hijos de Israel* (*wᵉ šakanti bᵉ tok bᵉnê yisra'el*) lo traducen καὶ ἐπικληθήσομαι ἐν τοῖς υἱοῖς..., y *para habitar en medio de*

---

zweites Buch der Makkabäer. WÜRZBURG, 1948, parece inclinarse a lo mismo, según cita 1 R 8,43. Posible es tal retroversión, pero es más probable la que hemos dado, a causa del verbo «escoger» (ἐξελέξω), que suele ir unido a *śûm* o *šakken*; cf. la lista de los pasajes.

(57) Lo que decimos de *šakan* debe aplicarse igualmente a *śûm*. En el Deuteronomio es claro; en 2 P 12,13 encontramos también la sustitución de τίθημι con ἐπονομάζω.

e l l o s (*l^e šokni b^etokam*) lo traducen ἐπικληθήναι αὐτοῖς (nótese que es la misma palabra con que traducen en nuestros pasajes el *l^e šakken* y el *laśûm*). Nu 5,3 *para que no contaminen los campamentos* [alojamientos] *de aquellos e n m e d i o d e l o s c u a l e s y o h a b i t o* (*ani šoken b^etokam*) traducen ἐν οἷς ἐγὼ καταγίνομαι ἐν αὐτοις (58).

Lo mismo sucedió en nuestro caso, y por eso nos encontramos que todos los pasajes del Deuteronomio que tienen *š k n* o *śûm* son indefectiblemente traducidos con un rodeo ἐπικληθήναι o, en un solo caso, ἐπονομάσαι (habría que dar a éste un sentido impersonal: «para que invoquen > para que se invoque > para que sea invocado») (59).

Esta digresión nos muestra que los LXX vertieron en Deuteronomio estos dos verbos *l^e šakken* y *laśûm* en función con *šem Yahve* por medio de ἐπικληθήναι, no porque entendiesen que *poner el nombre* y *hacer morar el nombre* tengan el sentido de invocación cultual y litúrgica (algo así como *poner el nombre* = *poner el culto*, de donde *nombre* = *culto*), sino simplemente porque estando en conexión la elección divina de un lugar para poner en él su nombre y el culto en dicho lugar (culto que naturalmente llevaba consigo la invocación litúrgica solemne), en su deseo de evitar una expresión menos reverente para Dios, eligieron ésta, que, ciertamente, sin ser la más acertada, no es infeliz.

3. *Las fórmulas deuteronómicas y el teologúmeno «šem Yahve» hipóstasis.*

A) La teoría deducida de las fórmulas.

Explicando dichas fórmulas, todavía sólo en sentido de posesión, y no admitiendo para el *šem Yahve* una hipóstasis, Stade propone decididamente la distinción: Yahvé en el cielo—sólo su *šem* en el templo.

El paso a la hipóstasis lo dió en seguida Giesebrecht, viéndola

---

(58) Esto no quiere decir que sean siempre consecuentes consigo mismos, si ya no es que se trate de diversos traductores. Cf. Nu 35,34, donde emplean κατασκηνώσω ἐν ὑμῖν. Los traductores de libros no pentatéuticos tienen más libertad. En nuestra materia cf. Neh 1,9, Jer 7,12, ambos con κατασκηνόω. Cf. también 1 R 8,12 σκηνώσαι Jue 10,16. Cf. Frankel, Z., *Vorstudien zu der Septuaginta*. Leipzig, 1841, p. 178, y, del mismo, *Ueber den Einfluss der palaestinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851, p. 85, 168 y 216.

(59) Cf. Frankel, *Ueber den Einfluss*, p. 216 y Swete, H. B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1902, p. 327.

emerger del concepto dinámico del nombre y de su conexión con el culto, y especialmente manifiesta en las fórmulas deuteronómicas (60).

La posición de Giesebrecht reforzada por Heitmüller, admitida con leves retoques por Kautzsch, Marti, Westphal, Bertholet (61) y Dieterich (62), quedó algún tiempo después consagrada por Mowinckel y Schmidt como adquisición definitiva.

En nuestros días le ha dado especial peso Grether, el cual tiene por demostrado el papel que los teólogos deuteronomistas dieron con sus fórmulas a *šem Yahve* como verdadera hipóstasis presente en el templo. *Šem Yahve* es para Grether la maravillosa construcción teológica deuteronómica, pues con esas fórmulas se salva de una parte la trascendencia divina, satisfaciendo así las exigencias proféticas, y por otra se concede lo necesario a las exigencias populares que encuentran en el templo el nombre de Yahvé, el cual, si no es estrictamente Yahvé mismo, pero es algo tan íntimo suyo, su doble, que le representa vivamente y le sustituye en el afecto religioso (63). La posición de Eichrodt, como vimos, es parecida.

El carácter decisivo, diríamos casi sensacional, que todos estos autores dan a las fórmulas deuteronómicas en la teología del *šem Yahve* y el influjo que ellos ejercen en todas direcciones, nos mueven a estudiar primero detenidamente su teoría sobre las fórmulas deuteronómicas.

Para ello vamos a reducir a proposiciones escuetas los elementos que del estudio de tales fórmulas recoge en síntesis esta teoría.

1) Antes del Deuteronomio el *šem Yahve* ofrece solamente gérmenes de donde pudiera nacer el concepto de *šem Yahve* hipóstasis. Esos gérmenes son:

---

(60) Cf. supra, p. 275 y 282, y también GIESEBRECHT, F., *Die Grundzüge der israëlitischen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1904, p. 102-103. Ya en p. 18 de esta obra había visto GIESEBRECHT en la escala de Jacob un intermediario teológico finísimo entre la ingenua mentalidad antigua de creer a Dios habitante de un lugar determinado y la idea posterior de que Dios habita en el cielo. Como quiera que la fusión del yahvista y el elohista en JE se operó en el lapso que va de 720-620, nos encontramos con que el sistema teológico que para otros es propiedad del Deuteronomio, de 621 más o menos, para GIESEBRECHT pudo nacer mucho antes, tal vez un siglo.

(61) Cf. supra, p. 276 y 282.

(62) Cf. DIETERICH, A., *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1910, p. 110-116, el cual aprueba plenamente a GIESEBRECHT y aplica sus resultados al Nuevo Testamento.

(63) Cf. supra, p. 277 y 282.

a) el *šem* medio dinámico de fuerza (64);

b) el nombre como forma independiente de revelación (Ex 23,21; Is 30,27; 18,7).

2) El Deuteronomio introduce en el concepto de *šem Yahve* una novedad de tanto relieve que forma la línea divisoria y es la causa decisiva del cambio de mentalidad teológica sobre el *šem Yahve* en el futuro. Esa mentalidad se puede describir de la siguiente manera:

a) es una concepción teológica consciente, consecuente y lograda;

b) es el desarrollo pleno de los gérmenes predeuteronómicos ya citados;

c) es piedra importante y necesaria en la solución deuteronómica al problema de la presencia transcendente de Yahvé en el cielo y a su presencia suficientemente afectivo-litúrgica en el templo. La mente profética queda satisfecha, pues Yahvé no está ligado física y personalmente al templo. La mente popular encuentra en el templo al *šem Yahve*, hacia cuya sede tiene Yahvé desde el cielo dirigida su atención, y sin ser su imagen, ni mucho menos una divinidad distinta, le representa en cuanto él quiere limitadamente manifestarse;

d) el *šem* recibe así el culto, está localizado y es una verdadera hipóstasis;

e) el teologúmeno descrito era absolutamente necesario dada la centralización del culto, pues antes la multiplicidad de santuarios garantizaba la omnipresencia y supramundanidad de Yahvé, mientras que ahora, si no se disociaba a Yahvé de su nombre, era inevitable la depresión de Yahvé localizado en el templo, con pérdida de su transcendencia.

3) El efecto de este poderoso teologúmeno después del Deuteronomio fué múltiple:

a) El *šem*, receptor del culto, al desaparecer de la tierra ese culto con la catástrofe de 586, sigue haciendo en el cielo el mismo oficio, pero, identificado totalmente con Yahvé del cual no hay razón para separarle, se convierte en estricto sinónimo de Yahvé, sin la más mínima independencia ni distinción ontológica. Y como el culto impregnaba la vida toda, la acepción de *šem Yahve* = sinónimo estricto de Yahvé, es la más frecuente en los tiempos postdeuteronómicos.

---

(64) Cf. supra, p. 282.

b) Pero al mismo tiempo que se operaba esta reintegración del *šem Yahve* en Yahvé, su hipostasificación se presenta en otra dirección y bajo la acción de otros influjos. Esta no es cuestionable, ya que en una serie de pasajes aparece como sujeto de las proposiciones, y en otros muchos como medio dinámico en manos de Yahvé, luego distinta hipótesis utilizada para todas las intervenciones menos transcendentes. Tal hipostasificación supera a la cúltica de los mismos deuteronomistas, pues no está ligada a lugar y Dios puede perfectamente actuar en el mundo sin salir de su transcendencia por medio de su doble: hipóstasis *šem Yahve* (65).

No vamos a estudiar en este lugar todos los fundamentos de la teoría. El concepto dinámico de *šem Yahve* lo hemos examinado en otro lugar (66). La hipostasificación propiamente dicha y en cuanto puede encontrarse en las proposiciones en que *šem Yahve* es sujeto o en aquellas en que se presenta como medio dinámico en manos de Yahvé, tendrán su lugar más adelante.

B) Examen de la teoría expuesta

Ahora solamente nos ocuparemos de las fórmulas llamadas deuteronómicas y de sus afines, en cuanto es necesario para alcanzar un conocimiento exacto del valor que puedan tener para ver en ellas la existencia del teologúmeno que estamos estudiando. Por eso, omitiendo el análisis del número 1.° de esta síntesis (67), vamos a procurar ver si en la realidad los deuteronomistas levantaron la construcción teológica que se les atribuye, y si esta construcción obró en la mentalidad religiosa posterior los efectos reseñados. Como complemento, en caso de no tener las fórmulas el significado que se les atribuye, habrá que intentar una explicación positiva de ellas.

Debemos para ello examinar los libros que según la crítica literaria son posteriores a la composición o al hallazgo del Deuteronomio (68). Dedicaremos un especial apartado a los libros históricos y

---

(65) Cf. supra, p.

(66) Criado, R., S. J., *El valor dinámico del nombre de Yahvé en el Antiguo Testamento*. Granada, 1950.

(67) De momento es innecesario metodológicamente, y en sus dos aspectos quedará estudiado oportunamente. Cf. nuestra obra en próxima publicación.

(68) El papel que en el mismo Deuteronomio es atribuído a las fórmulas lo estudiamos en p. 313 s., 345-349, 353 s. y 367.

otro a los proféticos. En cada uno de ellos veremos si en realidad la construcción teológica deuteronómica deja sentir su influjo.

a) Libros históricos

α) *Paralipómenos*

Y comenzando por los libros históricos, a juzgar según la concepción del teologúmeno *šem Yahve*, sería natural que lo encontráramos especialmente en los Paralipómenos, fruto señalado de la escuela sacerdotal, sucesora y continuadora de los deuteronomistas. Ahora bien, los Paralipómenos ni en lo específico cultual, ni en el aspecto local de *šem Yahve* concuerdan con la teoría del teologúmeno.

En efecto, el culto, que debería ir dirigido al teologúmeno *šem Yahve*, no va a él, sino a Yahvé. Así 2 P 20,19: «*se pusieron a alabar a Yahvé con voz resonante y poderosa*». Igualmente, v. 21: «*designó cantores que con vestiduras sagradas celebrasen las alabanzas de Yahvé y los precedieran diciendo: celebrad al Señor, pues perenne es su bondad*». Asimismo, v. 26 y en 1 P 23,30, donde se precisa el oficio de los Levitas. ¿Qué cosa más natural que encontrar con los verbos cúlticos de *alabar*, sustituído a *Yahve* por *šem Yahve* según la teoría que estudiamos? Pues si conferimos 1 P 23,5; 25,3.5.7; 2 P 5,13; 7,6..., que se prestarían a ello, no lo encontramos. Los *verba dicendi* se encuentran también sin *šem Yahve*, en particular donde la reverencia característica de Paralipómenos pediría la sustitución de *Yahve* con *šem Yahve*. Cfr. 2 P 32,16: «otras cosas más *dijeron... contra Yahvé...* y aún una carta escribió Senaquerib para *insultar al Señor, Dios de Israel*», y v. 19: «*además hablaron del dios de Jerusalén como de los dioses de las naciones, obra de la mano de los hombres*».

La adoración en el templo, lugar del nombre de Yahvé, no se dirige jamás al nombre de Yahvé, sino a Yahvé mismo, y eso aun en pasajes que lo favorecerían. Es interesante a este respecto 2 P 20. El rey Josafat, en su solemne oración, recuerda, ante la muchedumbre congregada en el atrio, que el templo había sido *edificado al nombre de Yahvé* (v. 8) y que ese nombre *está en aquella casa* (v. 9), y sin embargo, «*en nuestra angustia queremos clamar a Ti*» (v. 9), y al mencionar la adoración final, no es el *šem Yahve*, sino *Yahve*

mismo ante quien se prosternan (v. 18). La narración continúa (vv. 20-30) propicia a mencionar el *šem Yahve*, sin que lo encontremos una sola vez en ella.

El nombre de Yahvé no recibe jamás los holocaustos en Paralipómenos, como sería natural supuesta la teología deuteronómica, y, sobre todo, su ulterior desarrollo, ya que en ella se le hace receptor del culto. Cfr. 2 P 7,1-5; 23,18; 1 P 23,31; 29,21.

Pero aún hay más. En un número de pasajes relativamente abundante se manifiesta claramente que Paralipómenos no llevan la intención de introducir el teologúmeno *šem Yahve* para salvaguardar la divina transcendencia. En esos pasajes alternan tan inmediatamente los dos modos de hablar, el que admite a Yahvé presente y habitante en el templo, y el que coloca allí a su *šem*, que se impone la conclusión opuesta: los autores de Paralipómenos no muestran la intención que se les atribuye, y, si la hubieran tenido, hubieran obrado bien ineptamente, pues dejaron subsistir en su obra la concepción que trataban de eliminar en una proporción tal, que no se puede achacar a descuido e inadvertencia. Vamos a coleccionar esos pasajes sin pretender ser exhaustivos.

Ya en 1 P 17, cuyo paralelo es 2 S 7, nos encontramos con una *repetición significativa del concepto de habitación y casa no del nombre de Yahvé, sino de Yahvé mismo*. v. 4: «*no serás tú el que construyas casa para mí de morada (tibnel-lî habbayit lašabet; 2 S 7,5 lº šibtî)*». v. 5: «*pues no he morado en casa alguna desde que... hasta hoy, sino que he pasado de tienda en tienda y de un pabellón a otro [me'ohel èl'ohel]...*» v. 7: «*¿por qué no me construís [bºnitem li] una casa de cedro?*» v. 12: «*él sí me edificará una casa [yibnel-li]*» (69).

Interesante también es 1 P 22,5.6, donde primero David con palabras propias y el Cronista en seguida, hablan de «*edificar casa*

(69) Tanto más llamativo es aquí el *li* en vez de *lišmî* cuanto que en 2 S 7,13 el TH tiene *lišmî*, bien que LXX *construirá una casa para mi, para mi nombre*. En Samuel ven, naturalmente, los críticos una corrección deuteronómica de las rarísimas que encuentran en ese libro. Pero la verdad es que el correcto deuteronómico anduvo bien negligente, ya que no tocó siquiera a toda la narración anterior 7,1-7 que tan necesitada estaba de ello. Es significativa por demás la comparación entre 1 P 17,14 y 2 S 7,16, cf. GÖTTSBERGER.

al Señor [libnot ladonay]», mientras los vv. 7.8.10 ponen en boca de David «*al nombre del Señor*» y el v. 11 nos vuelve a hablar de que «*puedas edificar la casa del Señor tu Dios*» y en v. 19 junta la exhortación a «*edificar el santuario del Señor Dios*» con la denominación de «*casa que se ha de edificar al nombre de Yahve*».

Concuerda con esta alternativa de 1 P 22, la que encontramos en 1 P 28, donde el verso 3 habla de «*edificar casa a mi nombre*» y el v. 6 de «*mi casa*» (70).

Más fuertemente suenan aún las palabras de 1 P 29,1 donde David pondera que no es templo para hombre lo que se trata de preparar (*birā l^e'adam*) sino *para el Señor Dios* (*ki ladonay ha'elohim*), y en repetición enfática nos habla en v. 2 y 3 de la *casa de mi Dios* (*bet elohay*), expresión que no puede tener el carácter de *fórmula hecha* (como *bet Yahve* o *bet ha'elohim*), sino que conserva el color fuerte que vamos encontrando en este recorrido, sin que ese color fuerte inquietase a la ortodoxia teológica del Cronista. Y si en v. 16 nos habla David de la casa que se edificará *a tu santo nombre*, el v. 13 y el v. 19 nos indican la sinonimia que en v. 16 hay entre *tu santo nombre* y *tú* (cfr. el v. 19 con el v. 1) (71).

Se ha querido ver una confirmación del teologúmeno *šem Yahve* en 2 P 1,18-2,1 ss. En efecto, en el v. 18 del c. 1.° se habla de «*edificar un templo al nombre de Yahvé*» y en 2,3 se ha querido ver más claro el teologúmeno, pues se explica en él la finalidad de ese templo restringiéndola, como en 2 P 7,12; 2,4 s., a los sacrificios, con lo cual quedaba bien clara la no presencia de Yahvé en el templo.

Pero no se ha reparado bastante en que la mención del nombre en 1,18 no es para excluir a Yahvé mismo, ya que precisamente después de la supuesta aclaración restrictiva de v. 3, en el v. 5 se afirma por dos veces expresamente que *el templo es para Yahvé*, y se explica la razón de por qué el fin de la construcción no es otro que el de ejercitar en ella el culto, poniéndola, no como supone esta teoría, en que Yahvé no puede por su transcendencia habitar en un lugar terrestre y determinado, sino en que si se hubiese de construir un templo como recipiente definitivo, es decir, circunscriptivo, de su en-

(70) Bien que LXX no lee así, sino *bet liqrô šemî 'alaw* = casa que ha de llevar mi nombre.

(71) Por lo demás la despedida de David, v. 20, era apropiada para que el Cronista introdujese *el nombre del Señor*; pero en lugar de él, encontramos *bendecir al Señor vuestro Dios*.

tidad, no ya el templo más ingente, sino ni los cielos de los cielos bastarían.

Si la hipótesis opuesta fuera cierta, la admiración del v. 5 no tendría lugar, ya que si es verdad que a Dios no le pueden contener los cielos, a su nombre, a su doble, según esa hipótesis sí que le puede contener un templo, y precisamente porque del nombre no hay dificultad en afirmar esa continencia, es por lo que, según dicha hipótesis, se sustituye por los teólogos deuteronómicos a *Yahve* por su *šem* al hablar del templo. La simple distinción entre presencia circunscriptiva y la simplemente repletiva, debería bastar para no suponer teología sutil donde no hay otra cosa que sencillos conceptos. Bien fácil, no sublime teología es la de creer que Dios, aunque especialmente presente en un lugar por su singular actuación en él o por la concesión de determinados privilegios y gracias al culto ejercido en él, extiende su presencia a todos los demás seres (72).

Resumiendo: si se trata de edificar casa proporcionada a la real grandeza del destinatario, ni tratándose de Dios mismo ni de su doble, puede ser proporcionada (como lo muestran los epítetos que el nombre, precisamente para el tiempo del Cronista, recibía sin rodeos: *excelso, grande...*): ambos exceden las posibilidades humanas. No así cuando sólo se trata de dar a cualquiera de los dos, un culto proporcionado a nuestra pequeñez. Por tanto el v. 5 no sólo no favorece la teoría del teologúmeno, sino que lo excluye en la mente del que habla o del que narra.

Implícitamente contiene el v. 4 los mismos pensamientos. Ninguna referencia en él al nombre, sino a Yahvé mismo. Omitamos el v. 11 que nos da la respuesta de Hiram y habla de «*edificar una casa para el Señor*», y que el Cronista hubiera debido cuidar de poner en armonía con la carta de Salomón, si en la mente del Cronista existiesen las intenciones teológicas que serían de suponer, tanto más que Hiram como fenicio conocía bien el sentido que podía tener como hipóstasis divina el *šem Yahve*.

Vayamos ahora a la oración salomónica en la dedicación del templo (2 P 6). La podemos tratar más propiamente en Paralipómenos que en Reyes, pues indudablemente, si se trata del teologúmeno, mucho más fuertemente resalta aquí la tendencia que en Reyes.

Comencemos por notar que el fragmento poético de Salomón (73)

---

(72) Mucha más fuerza tienen estas consideraciones si, como es muy probable, el v. 5 está expuesto con mentalidad paralipoménica, pues el v. 4, como lo leemos, no hablaría demasiado en favor de la prudencia diplomática de Salomón dirigiéndose a Hiram con la fórmula «*nuestro Dios es mayor que los demás dioses*». Cf. REHM, M., *Die Bücher der Chronik*, Würzburg, 1949.

(73) Sobre su colocación en este lugar y no, como LXX, en 3 R después de v 53, cf. GÖTTSBERGER en este lugar y SANDA en 3 R 8,12s. Sobre su autenticidad

recibe su sentido en este lugar a causa de contener el *leit motiv* de la plegaria siguiente: el rey ve realizada, con la manifestación de la gloria divina que acaba de llenar el templo, la finalidad de aquella casa: Dios allí presente toma posesión perpetua de su morada en medio de Israel. Esta relación del fragmento con la plegaria es la que justifica su colocación literaria.

Las repetidas y enfáticas declaraciones posteriores «*escucha desde el lugar de tu morada, desde los cielos*» (v. 21.23.25.27.30.33.35.39; cf. 3 R 8,34.36.39.43.45.46), pueden ser interpretadas en dos direcciones distintas: primera, como correctivas de una fórmula equívoca y expuesta a error (la presencia de Dios local circunscriptiva) *con introducción del teologúmeno corrector;* segunda, como preventivas o, si se quiere, correctivas del fácil error de creer a Dios ligado a un lugar, pero al mismo tiempo, y *sin introducción del teologúmeno*, explicativas y pedagógicas del sentido que podían tener las palabras *morada, lugar de habitación*, etc., que son lo mismo que lugar al cual, por razones obvias de ser posesión peculiar suya para que le rindan allí culto singular, concede Dios especial privilegio de escuchar las plegarias en él derramadas.

Cuál de las dos interpretaciones sea la que corresponde a la mente del Cronista no puede deducirse de la sola materialidad de las repeticiones ni de las palabras, sino que para alcanzar esa realidad habrá que tener en cuenta todo el conjunto de datos o indicios reveladores del concepto reinante en Israel, y especialmente en los círculos directores del pensamiento religioso, acerca de la clase de presencia divina en el templo. Esos indicios, como en parte ya hemos visto y aún veremos sobreabundantemente, no favorecen a la interpretación del teologúmeno, sino que le son adversos. Pero algunas observaciones, sin salirnos del presente pasaje, podrán esclarecer más el sentido de las repeticiones.

En primer lugar, notemos que en Paralipómenos y en Reyes, donde, según se dice, la labor deuteronómica es más profunda (74).

---

salomónica no hay razón para dudar. Cf. SANDA, A., *Die Bücher der Könige*. 1 Hlb. 1911. 2 Hlb. 1912. Münster i. W.

(74) Los dos compositores de Reyes, según general afirmación de los autores que ahora tenemos presentes, son deuteronomistas, cuya escuela se descubre precisamente por el concepto teológico introducido intencionalmente para corregir, conforme a la mente profética, los errores populares, concepto que tuvieron especial empeño en sustituir allí donde antiguas fórmulas pudieran dar ocasión a fomentar o consolidar ideas populares de presencia crasa de Dios en el lugar del culto.

no realizaron los inteligentes teólogos su obra de un modo consecuente y constante.

En efecto, el fragmento salomónico poético (2 P 6,1 s ; 3 R 8,12 s), que por su mismo carácter poético se prestaba a quedar impreso en la mente popular (75), ha permanecido intacto. Se puede a esto responder que había de respetarse el fragmento poético. Pero, sin daño de la estructura poética, pudo muy bien cambiarse *bet z'bul lak* o *l'šibt'ka* en *l'šimka* o *lišmeka*, que es precisamente el método correctivo natural y el que se dice usado en otros sitios (76).

Se insistirá en que para la corrección se reservó más elegantemente la frase estereotipada «*desde tu morada, desde los cielos*» (v. 21. 30.33.39), o «*escucha desde el cielo*» (v. 23.25.27.35). Pero precisamente en el v. 41, que es cláusula de la plegaria y eco del motto de v. 1-2, queda confirmada la no intención correctiva en sentido del teologúmeno con estas palabras: «*ahora, pues, ven, oh Señor, Dios al lugar de tu reposo (nuheka), Tú y tu arca poderosa*».

La fórmula llamada crasa, la expuesta a las malas inteligencias teológicas, es precisamente la que cierra la ungida oración salomónica, dejando flotar en el ambiente y adentrarse en el ánimo aquel «*ven al lugar de tu reposo, Tú y...*» sin correcciones ni explicaciones tales como «*tu nombre*», más necesarias ahora que durante la misma plegaria, de igual manera que al principio se definió la esencia del templo *bet z'bul lak makôn l'šibt'ka*. El templo es *morada de Dios, habitación de Dios, lugar de su reposo* (77). ¿Ha-

(75) Cf. WESTPHAL, o. c., p. 167s.

(76) En Is 63,15 encontramos que lo que allí se dice *miššamayim ... mizz'bul qodšeka*, en Rg y Par es *bet z'bul lak*. Coincidencia sugestiva, que refuerza para Rg y Par el sentido sencillo de *morada no circunscriptiva*. Is 66,1 tiene para este objeto la misma fuerza.

(77) Los autores están contestes en reconocer una manifiesta alusión al *debir* y a su simbólica oscuridad en el v. 1 b. Cf. SÁNCHEZ entre los antiguos, quien tiene un ponderado estudio sobre el pasaje y sobre las palabras *Yahve amar*; entre los modernos CURTIS y GÖTTSBERGER para Paralipómenos, KEIL, REHM y SANDA para Reyes. CURTIS, E. L.-ALONSO, A., *The Books of Chronicles*. Edinburg, 1910. GÖTTSBERGER, J., o. c. KEIL, C. F., *Die Bücher der Könige*, 2.ª ed., Leipzig, 1876. REHM, M., *Die Bücher der Könige*. Würzburg, 1949. SANDA, A., *Die Bücher der Könige*. 1 Hlb. 1911. 2. Hlb. 1912 (Münster i. W.). Respecto al v. 41 poco importa que Salomón pronunciase de hecho estas palabras o sean una adaptación del Cronista. Más aún, para nuestro intento prueba más si son adaptación que si fuesen originales, ya que la adaptación muestra aún más claramente la idea del adaptador.

bremos por eso de entender que ese Dios se ajusta, por así decirlo, a aquellas dimensiones? No, puesto que, aparte de las constantes declaraciones de la religión yahvista que muestran a Dios desligado del espacio, múltiple en su presencia actuadora universal, dios de la lejanía como dios de la cercanía, en la plegaria salomónica se nos repetirá que la connatural morada de Dios es el cielo, donde muestra de modo singular su gloria y donde tampoco está limitado.

Sería otro error a que daría lugar la expresión tan calculadamente introducida por los deuteronómicos, si no tuviera su contrapeso en otras frecuentes declaraciones, y, en el pasaje que nos ocupa, en v. 18: «*¿pero de verdad que Dios habitará con el hombre en la tierra? Los cielos y los cielos de los cielos no te pueden contener, ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado?*» Este verso es inepto e inexplicable en la sentencia del teologúmeno. Porque, en efecto, a la exclamación intencionada, que no tiene otro fin que apartar a los fieles de un craso concepto de la divinidad, no responde, como sería necesario, la aparición del *nombre* sustituto representante de Yahvé que obviaría la dificultad, sino que con gran precisión la doble frase, expresión la primera del problema y solución la segunda de él, acentúa enérgicamente la ilimitada entidad de Yahvé, a quien ni el lugar *connatural*, llamémosle así, de su morada celeste, ni el voluntario y electivo de su habitación terrestre, contienen al modo de cuerpo: para ello son ambos incapaces (78).

Hay además otras varias interrogaciones que permanecen sin respuesta en la teoría del teologúmeno.

1.ª ¿Es posible que un pasaje tan intencionado como éste, cuando el *šem Yahve* va, por decirlo así, a recibir una consagración o introducción oficial y explícita de boca del rey, no intente una sola vez dirigir ese culto al *šem?* Ni la plegaria del rey, *ni la que él supone dirigirán en tan diversas circunstancias en aquel lugar o hacia*

(78) Aunque parezca fuera de lugar, es conveniente fijarse en la ineptitud intrínseca del teologúmeno *šem Yahve*, que marca, en la sentencia que lo defiende, un grado tan alto de elevación teológica. El teologúmeno es igual a Dios: en ese caso, como puede habitar el teologúmeno en un templo limitado, puede habitar el mismo Dios, y el teologúmeno es inútil. Es inferior: en ese caso, ni el culto, ni el afecto religioso, ni la confianza pueden terminarse últimamente a él ni descansar en él. Ya Bertholet confesaba (*Biblische Theologie* de Stade, p. 2.ª, p. 64) que tales distinciones como las del teologúmeno *šem Yahve* sólo las percibían los doctos; ni el hombre popular ni el hombre de cultura media las tomaba en consideración.

aquel santuario, van dirigidas al *šem;* va dirigida siempre a *Dios mismo* 1 R 8,28.33 (*te rueguen y te supliquen en esta casa*) (79) 38.43.44.47.48.52 (cfr. igualmente Paralipómenos).

2.ª ¿Es posible que tratando de la aproximación y conversión de los gentiles (2 P 6,32s), el término de su transformación interior *con respecto a aquella casa* sea (v. 33) que reconozcan que *lleva el nombre de Yahvé*, no que *mora en ella ese ser en cierto modo idéntico con Dios, su doble, su sustituto representante?* Bien menguada es la cualidad de *llevar el nombre de Yahvé* en comparación con la de ser morada de la divina hipóstasis *šem Yahve, šem* que en las religiones circunstantes llegaba a constituir una propia divinidad.

¿Será tal vez la razón de esta orientación del v. 33 el que las expresiones *poner mi nombre, hacer que more mi nombre*, miran más que a otra cosa al *ius proprietatis y a la consagración al culto*, que a otras recónditas significaciones? No lo determinamos aún, pero tengamos en cuenta que en 2 P 7,14 de nuevo aparece como lo típico del templo su relación de *propiedad divina y de consagración: el pueblo que lleva mi nombre orará suplicante... en este lugar... templo que he santificado para que esté mi nombre en él* (v. 15). Ese *lihyot šᵉmi šam* nos ocupará en seguida examinando 2 P 7,11-22.

3.ª No es explicable cómo en un canto tan largo como 1 P 16, 8-36 sólo dos veces ocurre *šem Yahve* (v. 8 y 10) y ninguna de ellas con el sentido de hipóstasis.

4.ª Es inexplicable por qué en 1 P 17 el Cronista, de la más legítima cepa levítica, deja, con una indiferencia tan chocante, hablar a Dios de *su casa* con una insistencia (v. 4.6.12) incompatible con los retoques *intencionados* de 2 P 6,4-11. Es de notar que 1 P 17,4 pone precisamente «casa *para mí*» allí donde 1 R 8,18.19 «*casa para mi nombre*», y que 2 S 7,13 («*que lleva mi nombre*» contra 2 S 7,5.6.7 donde se habla de «*morada mía para mí*»), es, según los autores de la sentencia que ahora analizamos, retoque expreso del deuteronomista. Lo mismo digamos de 1 P 17, 5.6.12.

5.ª La redacción de 1 P 22, como indicamos más arriba, es inexplicable en la teoría del teologúmeno. En efecto, en 22,1 David dice: «*ésta ha de ser* [*aquí en este lugar será: zē hû*

(79) Sobre *den alabanza a tu nombre* basta ver el paralelismo en el v. 38, para convencerse de que no se trata del doble, sino que «*nombre*» aquí está por la persona.

bet Yahvé] *la casa del Señor*». Pudiera creerse que David emplea aquí la fórmula *casa del Señor* como fórmula hecha. No es así, como lo muestra en seguida el v. 2: «*David dió orden de reunir a los extranjeros que había y los empleó como canteros para preparar piedras talladas y construir la casa de Dios*», y lo confirma el v. 5: «*mi hijo Salomón es aún muchacho inexperto, mientras que la casa que se va a construir al Señor ha de ser magnífica...*», y el v. 6: «*habiendo llamado a su hijo Salomón le ordenó edificar casa al Señor*». Todo lo cual es tanto más significativo cuanto que estas expresiones alternan con la conocida «*para el nombre del Señor*», v. 7.8. 10, y que inmediatamente en v. 11 se vuelve a decir «*erigir casa del Señor*», y que en v. 19 alterna *miqdaš Yahvé* con *bayit hannibnē l^e šem Yahve*.

En seguida vamos a discutir 2 P 7,11-22, que ofrece alguna dificultad. Mientras tanto, dejemos consignado cuán extraño resulta que desde el c. 7 hasta el final de 2 P el teologúmeno sólo aparezca en 12,13; 20,8,9; 33,4.7, habiendo tantas ocasiones propicias para inculcar su presentación vg. en la historia de Abías 13,1-12, de Asá 14,10, de Josafat 2 P 21 s.26, Joram 21,5 ss. (hubiera sido oportuna la añadidura a «*Jerusalén*» de «*la ciudad que el Señor había elegido poner allí su nombre*», sobre todo en v. 11 y 13, como se hace en 33,4.7), en la de Atalía-Joas 23 (vg. v. 14; 24,7.18), y, en fin, en 28,21 ss.; 36,14 (donde después de «*el templo del Señor que él había consagrado en Jerusalén*», se está esperando «*para poner allí su nombre*», y mucho más esperado en v. 15 después de «*tenía compasión de su pueblo y de su morada*»). Nótese de nuevo, como ya advertimos en 6,33 conferido con 7,11, la relación de propiedad en los dos términos de esta expresión que, según el Cronista, da razón del castigo de Dios: «*su pueblo y su morada*». Nótese además la palabra *m^e'onô* que es bien significativa y que nos muestra la mente del Cronista manifiestamente: «*su* [de Yahvé, no del *šem*] *morada*») y 36,19.

Para terminar este examen de Paralipómenos vamos a fijarnos en 7,11-22, que presenta alguna dificultad. El v. 16 nos trae de nuevo la fórmula «*para que mi nombre esté allí*»; el v. 20 nos habla del templo «*que he consagrado a mi nombre*»; el v. 14 recuerda lo que ya hemos oído otras veces: «*yo desde el cielo oiré la plegaria*». Ya en p. 301 ss. hemos expuesto las dos direcciones en que tales frases pueden ser interpretadas y también las razones por las cuales la concepción del *šem* como un doble, una hipóstasis, nos pa-

rece ajena a la mente del Cronista. Añadamos para complemento propio de este lugar, que en v. 12 se nos declara el templo lugar escogido por Dios *para sí mismo, no para su šem hispóstasis, baharti hammaqom hazzē lî l^ebet zebaḥ*. El v. 14, como ya vimos, se fija en la cualidad de llevar el pueblo el nombre de Yahvé, de modo que la relación del pueblo como posesión de Yahvé por llevar su nombre, a lo cual se añade la finalidad de la elección divina sobre el templo *maqôm lî*, impulsan a no pensar precisamente en el *šem* hipóstasis, cuando luego en v. 16 y 20 se nos presenta el *šem* en el templo.

β) *Los libros de los Reyes*

Como quiera que, según los críticos, los libros de los Reyes son producto eminentemente deuteronómico, sería de suponer que la labor teológica correctiva habría sido llevada a cabo con la constancia y consecuencia propias de tal empresa teológica. Sin embargo, no es así.

Comencemos por la plegaria salomónica. Aparte de las observaciones que hicimos en el lugar paralelo de Paralipómenos y que nos llevaron allí a no ver el *šem* doble-hipóstasis, añadamos que el carácter de enseñanza refleja del autor de Reyes sobre el *šem Yahve*, es manifiesto aquí como tal vez en ninguna parte. Sin embargo, algunas reflexiones complementarias son necesarias.

Cuando después de repetir por cuatro veces en 8,14-21 «*casa para mi nombre*» (v. 17.18.19.20) y otra vez todavía «*casa para que en ella esté mi nombre*» (v. 16), esperaríamos en v. 21 como término la frase «*constituyendo un lugar para mi nombre*», la frase toma otra dirección y dice: «*para el arca del Señor*». Esto podrá parecer una sutileza, pero creemos que no lo es. En efecto, el arca, en la teoría del teologúmeno, debería ser inferior en dignidad al *šem Yahve*, pues si le fuese superior a causa de la presencia de Yahvé en ella, el teologúmeno resultaría inútil y contradictorio, ya que de una parte se colocaría en el templo al *šem* para evitar la presencia de Yahvé mismo, mientras que por otra, allí se colocaba el arca (80), en la cual estaba presente según la concepción vigente,

(80) Más aún, ese es el fin del sitio santísimo: *constituyendo en la casa un lugar para el arca*.

y no desmentida aún, Yahvé mismo (81). Ahora bien, ningún indicio hay de que el arca bajase de categoría. Permaneció hasta la destrucción del templo, siendo considerada como la razón de ser de la máxima santidad del templo (82). De modo que la casa se edifica *l'šem Yahve*, pero para tener en ella un lugar digno, en cuanto posible, del arca del Señor, que es lo que desde el principio de estas narraciones mueve a David a querer edificar el templo (cfr. 1 P 28,2; 1 P 17,1 s).

---

(81) Esta concepción popular no sólo no era corregida por los deuteronomistas, sino confirmada al dejar en 2 S 6,2 y 1 P 13 el nombre del arca: «*de Yahvé que habita* [o se sienta] *sobre los querubes*».

(82) Cf. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn, 1940, p. 277-278. Una serie de pasajes nos muestra que hasta los últimos tiempos antes de 586 fué el arca, a causa de la presencia de Yahvé sobre ella, la razón primaria de la estima del templo como lugar sagrado: 1 R 8,1-9,21; 2 R 19-14s; 1 P. 28,2.18; Jer 3.16s, etcétera. La afirmación de Westphal (o. c., p. 187) de que 1 R 8,9 muestre la desaparición del carácter representativo del arca, es infundada, pues la nota del autor sagrado tiene otras explicaciones satisfactorias (la santidad del arca por la presencia de Yahvé excluía de su interior cualquier otro objeto que no fuese obra del mismo Dios, y las tablas habían sido escritas, bien que no talladas, por el mismo Dios). Cf. Ex 34,1.28b y el comentario de Heinisch (*Das Buch Enodus*, Bonn, 1934) en ese lugar y Dt 10,1.2.4. Sanda (o. c.) prefiere ver una noticia de que, a diferencia del tiempo del itinerario sinaítico, ya no estaban en el arca ni el vaso del maná ni la vara de Aarón. Cf. también Rehm (o. c.), Landesdorfer (*Die Bücher der Könige*. Bonn, 1927) y Guillaume, A. (Gore-Goudge-Guillaume, *A new Comentary*, London, 1928). No se puede hablar en sentido estricto de una identificación de Yahvé con el arca, sino, en todo caso, de una viveza y plasticidad de imaginación y afectos que, superficialmente considerados, pueden dar lugar a creerlos identificación (cf Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, p. 278), pero que no prueban más la identificación que las exclamaciones de los cristianos en sus batallas, cuando apostrofaban en igual sentido a las imágenes de los santos que consigo llevaban y cuya intercesión esperaban les alcanzaría la victoria, o las exclamaciones fervorosas que en nuestros días tienen lugar en ciertas procesiones conmovedoras en las que nadie piensa identificar imagen y persona. Tales exclamaciones no nos extrañan ni siquiera en la boca o en el corazón de un consumado teólogo, y se han de explicar sicológica, no dogmáticamente. Por lo demás, el efecto que, como quiere Westphal, l. c., habría de producir, corrigiendo ideas populares, la inserción del v. 8 en el c. 8 entre la narración de la introducción del arca en el Santísimo y la narración de la bajada de Yahvé a su templo en forma de nube gloriosa, es totalmente aéreo, ni la sucesión de v. 8-9-10 es cronológica, sino lógica, ya que la nube no se presentó realmente en el momento de colocar el arca, sino terminada la súplica real (cf. 2 P 6,41; 7,1-2), en el momento en que los sacerdotes se disponían a sacrificar. Cf. Rehm (o c.). Por lo demás, la advertencia de que dentro del arca no había nada más que las tablas, supondría una concepción popular tan crasa que tendría a Yahvé por un fetiche

Notemos además que de las plegarias para las cuales pide audiencia Salomón, no va *ninguna dirigida al nombre* (cfr. v. 28.29.30.34 [expresamente: *a Ti*, dos veces]. 35.38.42.43 [expresamente: *ašer yiqrā e l e k a hannokrî*]. 44.48 [expresamente: *eleka*]. 52 [expresamente: *b'kol qor'am e l e k a*]). Esta, como inexistencia del nombre en el templo, no es compatible con el papel que le asigna la supuesta teología del deuteronomista. Todavía en v. 52-53 la razón de la misericordia de Dios que oye la súplica, no es el acto de reverencia hecho a esa hispóstasis divina, sino el ser pueblo de Dios.

En 11,13 se omite la expresión «*para poner en ella mi nombre*», como la tenemos en 11.36. Pudiéramos ir notando todos los sitios en que, caso de existir una decisión teológica de corregir la concepción popular por medio del nombre hipóstasis, hubiera sido natural el empleo de las fórmulas correctivas. Sería labor parecida y en parte idéntica a la que hemos hecho en Paralipómenos.

En cambio, queremos añadir una consideración que vale lo mismo para Reyes que para el Cronista y para toda la historia posterior al Deuteronomio. ¿Es explicable que no exista ni un intento para mudar al templo su nombre «*casa de Yahvé*», que tan apto era para confirmar las antiguas concepciones? Porque si bien pudiera responderse que fué imposible acabar con una denominación secular, ¿qué dificultad había en crear una nueva menos expuesta a error, para que al menos alternase con la antigua, contrapesando así su fuerza? Y no sólo la expresión «*casa de Yahvé*», sino que ninguna de las otras que tenían en muchos sitios un fuerte color local de presencia (vg. «*delante de Yahvé*» comer, regocijarse, colocarse...), fué sustituída, ni se creó ninguna nueva a base de *šem Yahve* (83).

---

(83) Insistimos en esta consideración por dos razones. Primeramente por la gran frecuencia de pasajes en los que autores tan reflejos y teólogos tan intencionados dejan subsistir la crasa denominación «*casa de Yahvé*» u otras parecidas, «*templo* (*hekal*) *de Yahvé*», «*altar* (*mizbeaḥ*) *de Yahvé*», etc., sin mostrar preocupación por sustituirla con «*casa del nombre de Yahvé*». Los pasajes son tan numerosos, que renunciamos a su lista completa. Cf. 3 R 2,28 ss.; 3,1; 6,1.2.37; 7,12.40.45.48.51; 8,10 s.; 9,1.10.15; 10,5.12; 12,27; 14,26.28; 15,15.18; 4 R 11,3s.7.10.13.15.18s.; 12,5.10-12.13-15.17.19; 14,14; 15,35; 16,9.18; 18,15; 19,1.14; 20,5; 21,4 s.; 22,3 ss. 8 s.; 23,2. 6s.11s.24; 25,9.13.16 (todos estos pasajes con *casa de Yahvé*, mientras que «casa donde está mi nombre» y semejantes, solamente en 3 R 3,2; 5,17.19; 8,16-20.29.44.48; 9,7). En segundo lugar porque hay otro gran número de expresiones aptas para la introducción del teologúmeno y carecen de él y 2 P 29,11: «*os escogió para que*

Para terminar el examen de Reyes, fijémonos en un pasaje de sumo interés y que, a nuestro juicio, está en oposición manifiesta con la teoría del teologúmeno. En 1 R 6,11-13 se nos pone en conocimiento de una divina comunicación hecha a Salomón y que según la crítica literaria no puede ser más que del autor deuteronomista (84). En ella aprueba Yahvé la construcción ya comenzada del templo y añade: «*si ahora caminas según mis preceptos, y obras según mis instituciones, y estás solícito por todos mis mandamientos poniéndolos por obra, yo cumpliré en ti la palabra que dí a tu padre y habitaré en medio de los israelitas* (*wᵉšakantî bᵉtôk bᵉnê yiśraʿel*) *y no abandonaré a mi pueblo*» (85). Esta declaración divina es inconciliable con la teoría del teologúmeno. La frase, procedente de la más pura mente deuteronomista, no

---

estuvieseis ante El (¿por qué no *ante su nombre*?) *sirviéndole* (¿por qué no *sirviendo a su nombre*?) *y quemarais incienso a El* (¿por qué no *a su nombre*?)»; 15,11 (*zabaḥ*); 29,7 (*qitter*); 31,8 (*berak*) y en 1 Par 16,1 (*ofrecieron holocaustos y pacíficos ante Dios*); 16,41 (*yadā* ladonay); 23,30 (*yadā* y *hallel*); 25,3 (*yada* y *hallel*); 25,7 (*šir* ladonay), etc. Aparte de las expresiones tantas veces recurrentes «quemar incienso *ante Yahvé*» 1 P 23,13 y otras más fuertes aún y totalmente libres: [Yahve] habita en Jerusalén por siempre 1 P 23,25; cf. en el texto las advertencias sobre 1 P 28,6; 29,1.2.3 y todo el capítulo. Pero no queremos omitir 2 P 7,12 «he elegido este lugar *para mí, para casa de sacrificios*» porque donde alguien pudiera creer que la segunda expresión es correctivo restrictivo de la primera, tenemos la interpretación auténtica de 15,11 «sacrificaron a Yahvé...» de modo que es sacrificar directamente en honor de Yahvé, no de su nombre. Cf. NÖTSCHER, *Das Angesicht Gottes*, p 98-102 sobre el carácter de presencia local, bien que no material corporal, de tales expresiones. NÖTSCHER, citando a WESTPHAL, afirma que la idea de una presencia corporal es extraña en Israel y fué importada de fuera. Pero mientras NÖTSCHER no la admite como domiciliada en Israel, al menos en los autores sagrados y en los fieles instruídos, WESTPHAL (o. c., p. 218) afirma su recepción en Israel sin más distinción.

(84) Cf. DRIVER, S. R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 3.ª ed., Edinburgh, 1892, p. 180 s. PFEIFFER, R. H., *Introduction to the Old Testament*, New York, 1948, p. 387.

(85) La autenticidad de estos versículos no hay razón para ponerla en duda porque falte en el cod. B y en los lucianeos. No se trata, sin embargo, de una aparición concedida al monarca, como la de Gabaón 3,5 ss. (cf. 9,2) y la que, terminado el templo, se narra en 9,1 ss., sino de un mensaje divino por medio de un profeta. Al deuteronomista postexílico atribuye KAMPHAUSEN la perícopa (del cual distingue al segundo deuteronomista que escribió hacia 560) y debe ser designado según él como el autor principal de Reyes (cf. o. c., *Einleitung*). PFEIFFER (o. c., p 387) también asigna la perícopa al autor propiamente dicho de Reyes. Asimismo DRIVER (o. c., p. 180 s.).

podía de un modo más categórico dar la desmentida a la corrección intencionada de las antiguas expresiones. Es Yahvé, no su nombre, el que habitará en medio de Israel.

Esto nos lleva a estudiar semejante idea en otros autores sagrados.

C) Los profetas desde 621.

Sin necesidad de hacer un examen completo de cada uno de ellos, basta consignar algunos textos fundamentales que nos muestren si su mente acusa el influjo del teologúmeno deuteronómico o más bien lo excluye.

Jeremías, auténtico deuteronomístico, según los autores de la teoría que exponemos (86), no presenta las fórmulas del teologúmeno sino una sola vez: 7,12. En cambio, emplea repetidas veces fórmulas inconfundibles de la antigua fraseología que excluyen la teología del *šem Yahve* hispóstasis del templo, por mostrarnos a Dios mismo habitando en él o, lo que es igual, en medio de los israelitas.

3,17: la presencia de Yahvé mismo, no del *šem*, por la misma manera que en otros tiempos sobre el arca, se manifestará en toda Jerusalén que será llamada «*trono de Yahvé*» (87).

7,3.7: si nos atenemos al contexto y a la versión de Aquila y San Jerónimo, leeremos una frase que pugna con el teologúmeno: «*habitaré con vosotros en este lugar*» (88).

---

(86) El último comentador de Jeremías que conocemos, Rudolph, W., *Jeremia*, Tübingen, 1947, reclama para una elaboración deuteronomística ajena al profeta muchos de los pasos que antes se aducían para probar el carácter deuteronomístico del profeta; vg., 7,1-8.13; 11,1-14 (17); 16,1-13, etc. En todo caso los pasajes que citaremos, o muestran la mente de un Jeremías él mismo deuteronómico, o muestra la de un reelaborador deuteronómico, o finalmente, que tal reelaborador no llevaba plan de uniformar conforme al teologúmeno *šem Yahve* los pasajes que disintiesen de tal concepto.

(87) Para la autenticidad de este pasaje puede consultarse Nötscher, F., *Jeremias*, Würzburg, 1947 y *Das Buch Jeremias*, Bonn, 1934; Condamin, A., *Le livre de Jérémie*, Paris 1920; Gelin, A., *Jérémie, Les Lamentations, Le livre de Baruch*. París, 1951; Penna, A., *Geremia*, Roma, 1952 y Rudolph, W., *Jeremia*, Tübingen, 1947. Las palabras más discutidas, y que ya faltaban en LXX y Peš, son *le šem Yahve lirušalayim*. Algunos, como Rudolph, niegan la segunda parte del verso entera.

(88) Rudolph en atención al contexto atribuye a reelaboración deuteronomista la frase, y lee en *qal wešakkanti itt'kem* en vez de *šikkanti etkem*, y *eśk'na* en vez

7,10: «*presentaos a n t e m í, e n e s t a c a s a que lleva mi nombre*». Ambas frases son, cuando menos, desfavorables al teologúmeno *šem Yahve*, cuya oportunidad en ellas sería manifiesta.

11,15: «*¿qué tienes que hacer e n m i c a s a, tú, predilecto mío, cubierto de iniquidad? Acaso los sacrificios y las carnes santificadas de las víctimas pueden evitarte el castigo?*» Evidentemente se trata del templo y a ese templo lo llama el mismo Dios *casa s u y a*, sin acordarse siquiera del teologúmeno.

14,9 presenta a Yahvé habitando en medio de Judá y protegiendo amorosamente con su presencia desde el templo al pueblo predilecto que lleva su nombre; como en 14,21 es Jerusalén, a causa del templo, el trono de la grandeza divina, no del *šem*, hipóstasis sin vida, que no había de decir nada al pueblo, sino de Yahvé mismo que con su concreta actuación y constante protección daba pruebas de su vitalidad, y que, con la ilimitación local siempre por los profetas predicada y experimentada por el pueblo desde la historia de sus patriarcas hasta el presente, era al mismo tiempo freno suficiente para impedir una concepción naturista y local de la divinidad.

17,12 es de dudosa autenticidad jeremiana (89); por eso no lo aducimos, bien que su pensamiento sea transparente. Pero no es posible omitir 31,6, donde en la perspectiva mesiánica de restauración descubrimos a Yahvé en Jerusalén, al cual acuden las naciones y en primer lugar el reino septentrional. Es Yahvé en persona, no su *šem* el que se muestra en Sión.

De Ezequiel no parece que se pueda dudar, pues ni una sola vez ofrece las fórmulas deuteronómicas, y en cambio frecuentemente expresa su pensamiento sobre la presencia de Yahvé en tal forma que no puede conciliársele con el teologúmeno.

Yahvé en persona, no su *šem*, es el que se aleja del templo abandonándolo 8,6; 9,6.9. Yahvé en persona es el que obra sin resquemores de lesionar su trascendencia 14,7.9.12.20...; 20,40; 34,12-31 (especialmente v. 15,17. 30). Yahvé el que llama repetidamente al templo «*mi santuario*» sin mencionar al teologúmeno 44,2.4.5.8.9 ss. Yahvé

---

de *ašakkᵉnā*. Vaccari concede que al contexto cuadra mejor *ešᵏenā* y *šakanti*, pero cree que a las circunstancias históricas se adapta mejor el TM (*Sermo Ieremiae in templo* VD 19 [1939], p. 141-142 y 143). Lo mismo piensa Nötscher, Crampon, Henne, Menge, Kautzsch-Bertholet. Cantera y Nácar prefieren leer con nosotros con Aquila y la Vulgata (en v. 7 algunos mss. hebreos leen también en *qal*).

(89) Cf. Nötscher (ed. 1934).

en persona, el que volverá a entrar en su templo para habitar en él perpetuamente (*ešk o n* y *šakantî*), y en medio de los hijos de Israel 43,1-9 (90), idea que ya se anunció en 37,26-28: «*ajustaré con ellos un pacto de paz, pacto que ha de ser eterno: yo les haré gracia y los multiplicaré y colocaré mi santuario en medio de ellos para siempre. Mi morada estará al lado de la de ellos... y conocerán los pueblos que yo, Yahvé, soy el que santifico a Israel, cuando mi santuario esté en medio de ellos*». Ni pueden expresarse más fuertemente estas ideas, que con la última frase del libro ezequiélico: «*el nombre de la ciudad será 'Yahvé allí' (= en ella)*».

De Ezequiel podemos pasar a ZACARÍAS (91). Coloquemos sin comentario, innecesario, los textos uno tras otro.

2,9 (cfr. 1,17): «*Yo seré para ella muro de fuego en derredor, y será su gloria en medio de ella*».

2,14-16: «*...habitaré en medio de ti (šakantî b'tokek), hija de Sión... yo habitaré en medio de ti (šakantî b'tokek)... y será Jerusalén su elegida*».

8,3: «*me he vuelto a Sión, y habitaré en Jerusalén (w'šakantî b'tok y'rušalayim)*».

14,16 s.: «*subirán cada año a Jerusalén a adorar al rey Yahvé*».

JOEL suele considerarse como postexílico más que como preexilico (92). La misma idea de la presencia de Yahvé en persona, no de su *šem*, recurre en su breve profecía dos veces.

2,27: «*conoceréis que Yo estoy en medio de Israel (b'qereb yišra'el)*».

---

(90) La lectura *eškon*, no *yiškon et šᵉnû šam*, como leyeron LXX, es la única correcta como lo prueba el v. 9 con su indubitable *šakanti bᵉtokam lᵉ 'olam* (abonado allí también por los LXX), repetición confirmadora de v. 7. Cf. sobre esta lectura p. 292 s. con las notas y especialmente los lugares citados de FRANKEL.

(91) En la opinión más común de los críticos, que coloca la segunda parte de Isaías, al menos hacia 550, se pudiera aducir 56,5.7.15; 57,15; 60,7.13.14; 62,4 y del llamado Apocalipsis isaiano c. 24,23 y 27,13.

(92) Cf. en contra con serias razones THEIS, *J., Der Prophet Yoel*, Bonn, 1937. También KAPELRUD, A. S., sostiene una data preexílica (poco más o menos hacia el 600) en *Yoel Studies*, Upsala, 1948 (obra que no me ha sido accesible. Cf. PRITCHARD, J. B., en «Journal of Biblical Literature», 68 [1949], 389-91). El P. MARIÈS, L., se inclina también a esa fecha aproximadamente, bien que desciende más que KAPELRUD y prefiere los años que siguieron a la ruina de Jerusalén. Cf. *Recherches de Science Religieuse*, 37 (1950), 121-124.

3,16.21: «*desde Sión rugirá Yahvé y hará oír su su voz desde Jerusalén... vengaré su sangre, no la dejaré impune. Y Yahvé habitará (šoken) en Jerusalén*».

Lo más interesante es que en el Deuteronomio mismo nos encontramos esta idea de la presencia de Yahvé, sin mención del teologúmeno no pocas veces. La incompatibilidad, pues, de éste con las ideas deuteronómicas, salta a la vista. Por eso, cuando en el Deuteronomio hallamos fórmulas que en sí mismas no se opondrían al concepto del teologúmeno, no es lícito interpretarlas en la dirección de éste.

1,42: «*diles: no debéis subir ni combatir, porque no estoy en medio de vosotros (kî enennî b'qirb'ken)*».

6,15: «*un dios celoso, el Señor, Dios tuyo, está en medio de ti (b'qirbeka)*».

7,21: «*el Señor, tu Dios, está en medio de ti (b'hirbeka)*».

23,15: «*el Señor camina en medio de tu campamento*».

31,17: «*¿No me han sobrevenido estos males por no estar Yahvé en medio de mí?*»

Séanos permitido notar que las expresiones «*delante del Señor*» del c. 12.7.12.18, tienen un sentido local innegable, lo cual pugna con el sistema del teologúmeno. Esto es más de notar cuanto que se trata del capítulo donde primera y más insistentemente estaría de relieve el teologúmeno. Lo mismo digamos de 14,23.24.26; 16,11, etc. Nótese además la ausencia de la expresión «*para poner allí su nombre*» en una serie de pasajes que la pedirían: 12,14.18.26; 14,25; 16,7,15.16; 17,8.10; 18,6; 31,11 (93).

El examen precedente lleva a la conclusión de que las fórmulas

(93) Es interesante que VON RAD (*Deuteronomium-Studien*, Göttingen, 1948, p 27) reconoce que este hacer presente a Yahvé mismo en el lugar del culto, se encuentra aun en P (él dice que sólo huellas) en los rituales al decir que «*delante de Yahvé*» se realizan las acciones y aun al decir, sin más, que Yahvé «*habita allí*» cf. Ex 29,45; Nu 16,3. Pero añade que son manifiestamente concepciones antiguas superadas por una teología reflexiva (la del *ohel mo'ed* = lugar de encuentro *de Yahvé con Israel*). El Deuteronomio no hace sino restaurar o consagrar sublimando las ideas de la antigua israelítica concepción de la anfictionía yahvista. Según su teoría, es natural que VON RAD encuentre «extraño» el que Ezequiel, que está por la teología de P (el *k'bod Yahve, no Yahvé mismo* permanentemente presente en el templo), desemboque en la de *Yahvé presente* en 43,4.7; 48,35 (p. 29). Son de añadir a Ex 29,45 y Nu 16,3, Ex 25,8 y Nu 5,3; 35,34, etc. Cf. p. 292 s.

deuteronómicas no sólo no encuentran en el teologúmeno *šem Yahve* su explicación satisfactoria, sino que ofrecen más de un punto inconciliable con él.

Con lo expuesto bastaría para ver que la teoría del teologúmeno no se sostiene. Aparte de los libros ya estudiados se nos asegura: el teologúmeno recibe en los Salmos un desarrollo ulterior, desarrollo que va en dos direcciones: la popular y la culta. La popular no niega el *šem del cielo*, pero se interesa mucho más por el *šem de la tierra*. La culta está atenta a la trascendencia divina, y por eso al colocar al *šem Yahve*, una vez destruído el templo, en el cielo, no sólo lo hace sinónimo de Yahvé, sino que en seguida avanza, y lo reserva para la recepción del culto, de la alabanza, de la bendición, con lo cual afirma dos cosas a la vez: que Dios mismo es inaccesible e inabordable, aun para el culto espiritual y desligado del templo, y que, no obstante esa inaccesibilidad, recibe en su *šem*, como síntesis de sus actuaciones reveladoras, los homenajes de la humanidad (94).

Según GRETHER, EICHRODT y otros, el uso predominante de *šem Yahve* en los postexílicos es el de sinónimo de Yahvé. A éste sigue, con una desproporción muy notable, el uso de *šem Yahve* hipóstasis, sea como sujeto de acción, sea como medio dinámico en manos de Yahvé.

El uso de *šem Yahve* en fórmulas como las deuteronómicas, es casi nulo en este período. Sólo una en los Salmos, 74,7, y dos en Neh 1,9, Esd 6,12. Lo cual nos hace considerar estos pasajes como reminiscencias de tiempos anteriores más bien que como índices de ulteriores formas evolutivas.

Aparte de la teoría del teologúmeno *šem Yahve*, conocemos ya (95) la explicación que propone SMEND para las fórmulas deuteronómicas. Para él todas ellas contienen el *šem Yahve* como equivalente de *Yahvé presente para el culto*. Esta idea, encerrada en *šem Yahve*, no es sino la síntesis de estas otras tres en las que se manifiesta concretamente cuánto *šem Yahve* aparece en Antiguo Testamento relacionado con el culto:

a) Nombre de Yahvé = adoración y culto de Yahvé: Jer 23,27 Is 56,6.

---

(94) Pero ¿quién no ve que tratándose del culto de alabanza o veneración, este argumento no prueba nada, a causa de la sinonimia reconocida para esta época, y en cambio el culto de sacrificio jamás va al *šem*?

(95) R. CRIADO, S. J., *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento*. «Est. Ecl.» 26 (1952) 319 s.

b) Nombre de Yahvé = Yahvé invocado: Sal 20,2.8; 44,6; 1 S 17,45.

c) Nombre de Yahvé = *Yahve exaudiens* Sal 52,11; 54,8; 135,3.

Esta explicación se funda en algo verdadero (96), la relación entre *šem Yahve* y el culto, que sin ser exclusiva, es muy frecuente e íntima. Lo que no parece tan legítimo es la inferencia que SMEND hace de la tercera equivalencia, *Yahve exaudiens*, sacando de ella la idea de *Yahvé presente en el culto*.

En efecto, de que *šem Yahve* pueda significar *Yahve exaudiens*, no se sigue que equivalga a *Yahvé presente para el culto*, pues Yahvé puede oír desde el cielo las peticiones que se le hagan en el templo. Esta falsa inferencia destruye la explicación de SMEND, que se basa toda en ella. Pero además conviene examinar la solidez de la tercera de sus posiciones: *šem Yahve* = *Deus exaudiens*.

SMEND no aduce sino tres pasajes para probar esta equivalencia (97). Examinados de cerca no dan el resultado supuesto por SMEND. Sal 52,11s significa: «*cantaré las excelencias de tu nombre ante los impíos porque es bueno*» (98). 54,8 tiene el sentido de «*celebraré tu nombre porque es bueno*», lo cual, si bien puede significar que Dios es propicio oidor de las oraciones, no hace que *šem Yahve* = *Deus exaudiens*, ya que *propicio oidor de oraciones* es el predicado y *šem Yahvé* es el sujeto (99). Finalmente, 135,3: «*cantad su nombre, por-*

---

(96) GIESEBRECHT admite de SMEND la afirmación de que estas fórmulas no las inventaron los deuteronomistas, sino que era lenguaje usado y concepción antiguos (o. c., p. 38). La prueba la ofrece Jer 7,12 e Is 18,7. El argumento de Jeremías no probará mucho para quienes no admiten una redacción en Jeremías original del profeta, sino una revisión deuteronómica. El hecho de que la fórmula se encuentre en Jeremías una sola vez, nada prueba contra su autenticidad. La autenticidad isayana de 18,7 no ofrece ningún reparo serio, como veremos más abajo.

(97) DILLMANN, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1895, páginas 208 ss., niega que se encuentre un solo pasaje del Antiguo Testamento con esa significación.

(98) Leemos o bien el verbo *hawā*, o bien un verbo *qawā* derivado de la raíz asiria *qabu* o *qibu* (= hablar, expresar, clamar, decir, declarar, aclarar, nombrar, interpretar, mandar, determinar, resolver). La raíz *qabu qibu* la proponen KÖNIG, E., en su *Wörterbuch* (1931), ZORELL (quien habiéndola ya mantenido en su 1.ª ed. del *Psalterium*, la mantiene en su *Lexicon* señalando una 3.ª raíz *praeconio celebrare*), a los que se anticipó BARTH, *Etimologische Studien*, 1893, p. 29. La lectura *hawā* es también probable y da un sentido apto: divulgar, anunciar. Lo que no tiene probabilidad es *wᵉ eqrā* (que supone más corrupción), ni *qiwwā* (= esperar), pues ha precedido un verbo de alabanza, y sigue «*delante de los píos*» (sin sentido con «*esperar*»), aparte de que el verbo repetidamente empleado en el Salmo para expresar la esperanza y confianza no es *qiwwā*, sino *batah* y *śûm maʿoz*, v. 9 s.

(99) Entiéndase de *tob*. En otro caso tendríamos *kî tôb attā*.

que es suave», no se ve por qué haya de entenderse «*porque es oidor de la plegaria*» (100).

Como la tercera de las significaciones dadas por SMEND a *šem Yahve* es la necesaria para su teoría, síguese que ésta no puede satisfacer tampoco por este capítulo (101).

R. CRIADO, S. I.

(Continuará.)

---

(100) Para el piadoso israelita era evidente que el nombre de su Dios participa, por asociación de ideas y sentimientos, de las cualidades de ese Dios, y precisamente el Salmo canta la amabilidad de Dios y su bondad.

(101) GIESEBRECHT (o. c., p. 38) arguye contra SMEND, que del culto del nombre no pudo salir la hipóstasis del mismo nombre contenida en las fórmulas. Esta suposición es la que habría que probar y no afirmarla sin verdaderos argumentos. Por lo demás, tampoco es consistente lo que GIESEBRECHT objeta a SMEND de que el nombre de Yahvé invocado no lleva al nombre habitante en el templo, pues SMEND no piensa en el nombre Yahvé invocado, sino en el *šem Yahve* como equivalente de Yahvé mismo invocado. WESTPHAL (o. c., p. 191) no opone a SMEND otra cosa que la multiplicidad de reflexión necesaria para que, en la explicación de SMEND, las fórmulas lleguen a tener un sentido compatible con su tenor. Bien está, pero no es lo principal, ya que no es raro que el proceso, mediante el cual llega una frase a adquirir su significación final a partir de un primer estadio, sea largo y complicado. Cuando no se trate de que desconozcamos con perfección todo el trayecto recorrido. Estos son fenómenos lingüísticos corrientes.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

VOGELS, HEINRICH JOSEF: *Evangelium Colbertinum, herausgegeben und untersucht.* I. Text. Bonn, Peter Hanstein Verlag G. M. B. H., 1953, 167 págs.

La *Bonner Biblische Beiträge*, cuya dirección corre a cargo de los Dres. F. Notscher y K. Th. Schäfer, Profesores de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Bonn, acaba de enriquecer su caudal con la publicación del *Evangelio Colbertino*, llevada a cabo por el Dr. Heinrich Josef Vogels.

El Dr. Vogels es de sobra conocido en el campo de la ciencia. Su fama de crítico eminente, dentro del texto griego del N. T., que culmina en su edición bilingüe, tan conocida por los estudiosos, se ha visto acrecentada en el campo del texto latino, por una serie de trabajos especiales, bien sobre las citas bíblicas de algunos escritores eclesiásticos de Occidente, como Lucifer de Cagliari y por la edición de algunos códices latinos de primera categoría.

Por lo que a estos últimos se refiere, que nosotros sepamos, había publicado hasta ahora dos manuscritos de los Evangelios, con el intervalo de varios años. El primero fué el *Códice Rehdigerano*, editado en Roma el año 1913, como segundo volumen de la *Collectanea Biblica Latina*; el segundo fué el Evangelio Palatino, que publicó en Münster el año 1926. Ahora ha tocado la suerte al *Evangelio Colbertino*.

Este *Evangelium Colbertinum* no es la primera vez que sale a la luz pública. Hízolo primero en el siglo XVIII Sabatier, en su magnífica edición de la Vetus Latina, tomo III, págs. 5-489. Y luego le editó Belsheim, en Christianía, el año 1888. Pero la edición de Sabatier no está al alcance de todos, y la de Belsheim es muy defectuosa. Por lo que el Dr. Vogels, con la publicación de este texto, ha venido a prestar un buen servicio a los investigadores.

Como no tenemos en nuestras manos el original, no podemos juzgar hasta qué punto es exacta la copia que nos ofrece el Dr. Vogels. Pero fundadamente se puede esperar de su gran competencia, y de la meticulosidad y empeño que pone en los más mínimos detalles de transcripción, que será muy esmerada.

Esta meticulosidad, según aparece, es tan grande, que se extiende no sólo al texto y a la ortografía, sino a la puntuación. Por vía de transcripción ha querido ofrecernos al códice como es, lo cual es de gran utilidad para el crítico, si bien

ofrezca al exégeta dificultades, comenzando por su lectura, que a veces se hace empalagosa o difícil. Ex. Gr.:

Haec oportuit facere: et illa non omittere. Duces. ceci. liquantes culicem. camelum autem glutientes, etc.

Por lo cual se discute mucho sobre la oportunidad de este método. Desde luego no es recomendable si se quiere hacer la edición crítica de un texto, a base de varios códices. Pero puede ser muy útil si se trata de la edición de un solo manuscrito.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

ROWLEY, H. H.: *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, Basil Blackwell, 1952, XII-143 págs. en 215 × 135, 16 s.

Estas mismas ideas ha expuesto con mayor amplitud en tres conferencias pronunciadas en la Universidad de Lovaina, y que luego ha publicado en un tomito titulado «Los fragmentos Zadoquitas y los rollos del Mar Muerto».

En la primera conferencia titulada *La cueva y su contenido*, hace una breve referencia del hallazgo, y expone las diferentes opiniones acerca de la antigüedad de los manuscritos, deteniéndose especialmente en su relación con la secta Karaita. La relación es evidente, pero cree que son los mss. los que influyeron en la secta, y no al revés

El debate de los rollos es el título de la segunda conferencia. En ella examina el autor el contenido de estos escritos y de los fragmentos zadoquitas, para determinar la organización, doctrina y vicisitudes de la secta a que pertenecieron. Quien trate de situarlos en la Historia deberá identificar todos estos extremos y no sólo algunos. Expone luego las distintas opiniones emitidas, y señala los fallos de cada una, sin ocultar su simpatía por lo fundamental de la opinión de Dupont-Sommer, aunque rechazando algunas ideas de dicho autor.

Su propia opinión la expone extensamente en la tercera conferencia *Los aliados y su historia*. Sitúa esta secta de la Nueva Alianza en el s. II a. C. En un principio habrían apoyado a los Macabeos, y probablemente representa un estadio de la secta Esenia anterior al conocido por Josefo y Filón. Con posterioridad a la muerte del fundador, la secta fué reorganizada antes de huir a Damasco. A este tiempo correspondería el principio de la formación de su biblioteca. Las particularidades del rollo de Is. que posee el convento de San Marcos, se deberían a que, fomentando esta secta nacionalista el retorno a la lengua hebrea, hizo copiar este libro hebreo en una forma que facilitara la lectura a los pocos versados en el hebreo. De ahí tantas escrituras plenas y aun algunas terminaciones. En cambio, el otro ms. de Is. se copió sin esta preocupación, y por eso se acerca más al TM. Los escritos no bíblicos serían de esta época, pero no han llegado a nosotros en su original sino en copias posteriores.

Todo el libro va enriquecido con abundantísima bibliografía, y hay que reconocer un gran cuidado por reflejar fielmente la opinión de cada uno a pesar de los variados matices que presentan, y el respeto con que se refiere aun a los más alejados de su opinión. Al final añade una extensa lista de libros consultados, además de los índices de materias y de autores.

J. ENCISO

BEER-MEYER: *Hebräische Grammatik*. I Band. Schrift-, Laut-, und Formenlehre I von G. Beer, zweite, völlig neubearbeitete Auflage von R. Meyer. Walter de Gruyter & Co. Berlin W. 35, 1952, 175 págs.

Es un volumen muy breve de tamaño, pero de contenido denso. Claro a la vez, pues tanto la tipología como la impresión y las divisiones de materias contribuyen a la lectura fácil y atenta. Introducen a la Gramática propiamente tal unas interesantes páginas sobre la historia del hebreo y sobre los trazos comunes entre las lenguas semíticas. Aparte de que todo el libro está invadido de comprobaciones y esclarecimientos a base del árabe, ugarítico y acádico. El estudio de la formación, agrupación y flexión de los nombres es singularmente esmerado y completo, igual que el de las alternancias vocálicas.

A alguien, empero, podrá sorprender ver desarrollado el tema de los nombres, antes que uno se haya familiarizado con los verbos, excluídos totalmente de este primer volumen. Tal vez fuera más lógico anticipar las lecciones de los verbos. Las cuestiones están tratadas con espíritu y métodos tradicionales, beneficiándose, a la par, con los hallazgos más recientes. Signo de ello son las reiteradas citas de escritos muy actuales. Entre éstos, desgraciadamente, nada se encuentra de A. Sperber. Parece ser ya la hora en que a Sperber se le reconozca y cite más universalmente. Si no en orden a seguir sus profundas innovaciones, al menos para contraponer pruebas y explicaciones a las muchas que viene él dando.

Dicho sea esto sin ánimo hostil hacia esta obrita de las colección Sammlung Göschen, que constituye un texto muy estimable. Falta sólo que el Dr. Meyer revise con el mismo acierto y competencia la segunda parte, lo cual quizá haya realizado, aunque no tenemos noticia.

J. R.

VINCENT, ALBERT: *Le livre des Juges. Le livre de Ruth* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem). Les Éditions du Cerf, París, 1952, 166 págs.

Anticipamos al lector una apreciación de conjunto extremadamente favorable al presente volumen de la Biblia de Jerusalén. Sin que aparezca en ninguna ocasión el prurito de rebasar los límites alcanzados por la crítica más avanzada, se nos muestra por doquier el autor precisando con claridad y ponderación el carácter literario y el valor religioso e histórico de los relatos que examina o comenta. Nos referimos ante todo al libro de los Jueces, pues en el de Rut hallamos recalcadas algunas sugerencias que se nos hace difícil aceptar.

Exacta la concepción que se ha formado del significado y misión de los Jueces en el aspecto político, religioso y providencial de sus intervenciones (p. 13).

Advierte que en términos generales «se puede decir que la versión griega es superior al texto masorético» (p. 12), aunque éste, fuera del Cántico de Débora, se encuentra en bastante buen estado. En consecuencia se ha de corregir «en caso de necesidad por las lecciones del griego» (*ib.*). Considera como insoluble la cuestión cronológica a base de los datos contenidos en el libro, por lo que «para llegar a una estimación más justa y que responda a las exigencias de la historia, convendrá apoyarse sobre otros datos bíblicos y profanos» (p. 13). En consecuencia, establece el siguiente marco cronológico, partiendo del acuerdo de los historiadores

en la actualidad para situar la data del Exodo en la segunda mitad del s. XIII, bajo Ramsés II (1301-1235): hacia 1290, partida de Egipto; hacia 1250, toma de Jericó; en 1230, campaña israelita en el sur de Palestina y toma de Lakish, de donde la campaña de Menephtah en 1227.

El período de los Jueces comenzaría, pues, a la muerte de Josué, entre 1220 y 1200. Como, por otra parte el advenimiento de Salomón parece se ha de colocar hacia 970 a. C., y por lo tanto el de David en 1010 y el de Saúl en 1040, «esta fecha señalaría aproximadamente el fin del período de los Jueces» (p. 14).

La idea que nuestro autor traza de la vida de los israelitas a raíz de la entrada en Canaán, bajo el aspecto económico y social, vale todo un comentario:

«Los años de soledad pasados en el Sinaí en pos de sus rebaños de carneros y de cabras les han dado, gracias a Moisés, una fe profunda en un Yahveh, Dios nacional, y que se revela como un Señor omnipotente, mas han reducido a un estiaje particularmente bajo el nivel de su civilización. Son pobres, y lo serán todavía por mucho tiempo. Ciertas tribus actuales, como los Ta'ameros que vagan por las soledades rocosas del Desierto de Judá, y que, hace medio siglo, contaban entre las más miserables, pueden dar una idea de su miseria» (p. 16).

La entrada de las tribus hebreas en Canaán marca un retroceso en la civilización material, lo que obliga a revisar ciertas concepciones idílicas contrastándolas con la realidad:

«La Tierra Prometida no es el país donde arroya la leche y la miel, sino por comparación con las estepas del Sinaí. Los espacios vastos susceptibles de cultivo son allí raros y el cananeo ocupa las mejores tierras. Sin embargo, una parcela de tierra, algunos carneros, una viña en un ribazo, hacen que la vida pueda ser todavía buena» (p. 17).

En semejante proporción se ha de reducir el cuadro del israelita agricultor:

«Sin duda que el trabajo de la gleba es duro y embarazoso, pero al lado de la miseria del desierto, para la masa, es casi la vida opulenta. Pronto el ideal de felicidad será para el hebreo el sentarse tranquilo bajo su higuera y emparrado, después beber, comer y abandonarse al «farniente», a la alegría crasa e ingenua del fellah» (p. 17).

Bajo el aspecto religioso, la situación de Israel se polariza en esta época, por una parte, hacia las prácticas idolátricas que arrastran a las masas, y, por otra, hacia las intervenciones extraordinarias de Yahveh para mantener a su pueblo fiel a la tradición mosaica (pp. 18-19).

También acerca de la composición del libro de los Jueces se nos ofrecen varias observaciones dignas de retenerse. Se deja a un lado la tradición talmúdica que atribuía a Samuel dicha composición, para trazar las siguientes etapas:

1.ª Tradiciones orales que circulaban entre las diversas tribus. Algunos de estos documentos primitivos debieron de redactarse ya por escrito. Por ejemplo, el cántico de Débora (5), el apólogo de Yotam (9,7-15). Los colectores de tradiciones han recogido cuidadosamente todos estos recuerdos de la antigüedad.

2.ª Al cabo de varias generaciones, cada uno de estos relatos ha quedado estereotipado, conservando el aroma y el color del medio ambiente de la época. Los letrados que coleccionaron este fondo histórico del libro de los Jueces estaban bajo la inspiración deuteronómica y utilizaron fuentes de origen especial. Algunos relatos provienen de las tribus del Norte, otros de las del Sur.

3.ª Es posible que después de la caída de Samaria en 722, «algunos letrados del Norte hayan encontrado refugio en Judá (Prov. 25,1) y que, por ejemplo, bajo

Ezequías (727-699), un compilador judío haya intentado una fusión de las tradiciones y una primera edición del Libro de los Jueces. Este escritor habría precisado sus ideas religiosas en la Introducción especial 10,6-16, y habría añadido la noticia acerca del juez de Judá, Otoniel» (p. 24).

4.ª «Sería esta compilación la que el redactor deuteronomista habría tomado por base cuando emprendió escribir una historia nacional de la que se desprendieran las lecciones religiosas necesarias» (p. 25 s.).

5.ª Autores posteriores habrían añadido otros documentos históricos al libro así constituído. Las noticias sobre los «jueces menores» serían también de otra mano.

6.ª «En tiempos de Esdras la obra está terminada» (p. 26).

Pláceme, para terminar, señalar todavía en la Introducción una discreta llamada del autor a meditar un texto de la Epístola a los Hebreos (11,32-34), que evoca una lección siempre actual, basada en la historia de los Jueces: «Pertenecía al autor inspirado de la Epístola a los Hebreos ir más al fondo de las cosas y mostrar cómo la fe, manantial de las buenas obras, está en la base de toda vida, ya sea la de los antiguos Jueces que creyeron en Yahveh y confiaron en El, ya la de los cristianos de hoy, 12,1-2...» (p. 27). Nada puede sernos más grato que ver terminado un estudio, tan orientador y tan denso en cuestiones delicadas, con la invitación al lector cristiano a aprovechar la lección que se desprende de los viejos relatos de Israel «con los ojos fijos sobre Jesús, el autor y consumador de la fe» (p. 28).

Sobre el libro de Rut, cuya composición coloca hacia el año 450 a. C., algunos años antes de la campaña de Nehemías contra los matrimonios mixtos, hace A. Vincent las sugerencias siguientes:

«¿Cuál es el valor histórico de este libro? Tenemos en él un documento que nos relata hechos reales o una historia edificante de la que se desprende una lección moral? La existencia de géneros literarios en la Biblia nos impone la obligación de preguntarnos si no tendríamos ahí, como en Ester, una especulación doctrinal y edificante sobre la base de una antigua tradición. Podría uno estar tentado a ver en el Libro de Rut lo que nosotros llamaríamos en lenguaje moderno una novela, es decir, un relato compuesto con arte, donde, en el caso presente, se manifiestan las virtudes humildes de la familia israelita, la abnegación, la generosidad para con los padres, la delicadeza de sentimientos, así como una piedad sencilla y verdadera que sabe reconocer la intervención de Yahveh en los acontecimientos ordinarios de la vida. Los nombres de algunos de los personajes pudieran ser ficticios.»

Por lo que llevamos acotado, comprenderán fácilmente nuestros lectores las características de la obra que reseñamos, en sus diversos aspectos, científico, teológico y práctico. Tratándose de libros llamados a correr no sólo entre teólogos y escriturarios, sino entre gentes de cultura religiosa harto limitada, tal vez fuera preferible soslayar algunas controversias de libre discusión entre los especialistas, mas poco asequibles a la masa del pueblo. En todo caso, no debiera presentarse en una edición popular como resultado de investigación científica lo que muchas veces no pasa de hipótesis más o menos verosímil, cuyo contraste con las orientaciones eclesiásticas requiere una larga y delicada matización, para la que no hay espacio en escritos de esta índole.

Creemos que en la edición definitiva de la magnífica Biblia de Jerusalén no dejarán de hacerse algunos retoques en este sentido, con tanta más razón, cuanto que para la primera redacción de muchos de sus volúmenes no se han podido tener

presentes las sugerencias de la Encíclica «Humani generis», que ha aportado nuevas precisiones sobre los géneros literarios.

J. Prado, C. SS. R.

Garofalo, S.: *Il libro dei Re* (La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate). Torino-Roma, Marietti, 1951, págs. X-295.

Con ritmo más bien acelerado van apareciendo los comentarios de la nueva colección italiana. La reseña de la última Semana Bíblica romana en «Biblica» nos informa de que a los ocho comentarios y cinco volúmenes auxiliares publicados se irán añadiendo cada año cuatro o cinco volúmenes.

En la colección, que promete hacer honor a la cultura bíblica italiana de nuestros tiempos, ocupará digno puesto el comentario que reseñamos.

La disposición externa es la de los comentarios anteriores. En la introducción de 25 páginas se tocan con suficiente amplitud en siete artículos las cuestiones preliminares. No había que exigir en ellas novedades de monta; no les falta el sello personal de quien ha estudiado las cuestiones por cuenta propia. Por ejemplo, en el a. II las distintas fuentes compiladas por el autor sagrado se presentan con claridad y plenitud; el fin del sagrado autor se define con precisión y se fundamenta con solidez; el valor histórico se matiza con cuidado, casi se diría con sutileza, se defiende con atinadas reflexiones derivadas del objeto que se proponía el autor, del método compilatorio por él empleado, se esclarece con palabras del Sumo Pontífice y se contrasta con los documentos profanos que ofrecen puntos de contacto con el relato sagrado.

En la cuestión del tiempo de la composición del libro y autor (a. III) G. se inclina hacia la sentencia que lo atribuye a Jeremías. Es claro que aquí estamos lejos del campo de la certeza, pero no se puede negar probabilidad a las razones en que se apoya. Por lo menos suponer un autor del tiempo del destierro, sea Jeremías u otro partícipe de su espíritu, nos parece más fácil que la complicada composición que propone Vaux, cuyos argumentos parecen olvidar que el autor empleó fuentes de distintas edades, que necesariamente habían de reflejar las distintas épocas en que fueron compuestas.

El condensar la doctrina teológica del libro, como lo hace el autor en el artículo siguiente es muy conforme al espíritu de la «Divino Afflante Spiritu» y a las directivas de la Santa Sede. En la oscura cuestión de la cronología sigue los principios establecidos por Kugler. En la bibliografía es de apreciar el breve pero acertado juicio que da de no pocas de las obras enumeradas.

Por lo que toca al comentario es de alabar en primer lugar su disposición tipográfica: versión italiana en la parte superior de las páginas pares y al pie de ella las notas de crítica textual; versión vulgata en las páginas impares y debajo notas referentes a ella; en la parte inferior de todas las páginas el comentario exegético que fluye desembarazado de minucias críticas (en 1 Reg. 11,40 aún se mezcla una, aunque brevísima; la segunda vez hay que leer Šušaq por Šošaq).

Las notas relativas a la Vulgata, de diversa índole, son generalmente interesantes y ayudarán a apreciar y entender mejor esa versión.

Las exegéticas propiamente tales constituyen un comentario suficiente amplio, escrito con criterio recto y para el que se ha puesto a contribución copiosa litera-

tura a la que se hace referencia con frecuencia en el comentario y no raras veces en notas exclusivamente bibliográficas. El comentario, pues, se coloca con dignidad junto a los otros católicos más modernos, como los de Landersdorfer y Médebielle. Su índole y dimensión no permite siempre una exposición y examen extenso de las razones en pro y en contra en todas las cuestiones dudosas, pero el lector fácilmente echa de ver que se han considerado las cosas con cuidado y se han resuelto con criterio sano. Si el autor, por ejemplo, nos dice que la práctica de la «incubatio sacra» se funda en bases muy frágiles sin exponerlas en particular ni entrar en discusión acerca de ellas, nos podemos fiar de su aserción, pues realmente no se traen para probarlo más que ejemplos de esa práctica en las naciones gentiles. Pero esos ejemplos, tratándose de una práctica referente al terreno religioso en el que Israel tanto se diversificaba de los demás pueblos, no tienen fuerza ninguna mientras no se halle en la misma Sagrada Escritura algo que pueda considerarse por lo menos como una segura alusión a esa práctica, lo cual no sucede fuera de este pasaje; y en éste ni por asomo se dice que Salomón hubiera ido a Gabaon para provocar la comunicación divina y por el contrario ésta se presenta como algo inesperado. No faltan cuestiones que el autor examina más extensamente en forma de *excursus* o notas. La abundancia del material bibliográfico empleado le permite al autor presentar a veces interpretaciones novísimas y con visos de verdadera probabilidad (cf. v. gr. la nota a 1 Reg. 11,19). Otras veces y eso con frecuencia trae modernas interpretaciones del campo acatólico para demostrar brevemente su inconsistencia. En todo lo cual se muestra exégeta competente que conoce con suficiencia lo que hasta el momento en que escribe han presentado otros para ilustrar la materia que quiere exponer y de ello acepta cuanto se muestra sólidamente probable, venga de donde venga; pero rechaza, sin dejarse seducir por el señuelo de la novedad o por el brillo de algún nombre, lo que se afirmó con ligereza.

No queremos afirmar con eso que creamos acertados todos y cada uno de sus juicios. Así por ejemplo: el autor se inclina a tener por adición posterior 1 Reg. 8,33.34 por el anacronismo que supone hablar del destierro en tiempo de Salomón y por razón semejante tiene por evidente añadidura a 8,46 ss. Las razones, con todo no parecen convincentes. El primero de los dos pasajes pudieran no tratar más que de una derrota de Israel en la que han quedado prisioneros del enemigo varios israelitas en número más o menos grande. Sólo en esa suposición puede el pueblo volver al templo y rogar en él por la vuelta de los cautivos. Tampoco en el segundo es claro que el autor piense en una deportación del pueblo en masa. Podría referirse a cautiverios de personas aisladas efectuados en alguna incursión de un pueblo enemigo de que tantos ejemplos hallamos en la historia de Israel en tiempos anteriores y posteriores a Salomón. De ahí ese rasgo de indeterminación «cautivos en una región próxima o lejana» que indica claramente que el autor no tiene en el pensamiento las deportaciones históricas a Babilonia. Así se explica también que el autor no piense tampoco en la destrucción del templo y de la ciudad. Efugio parece suponer que el autor escribía precisamente entre las primeras deportaciones a Babilonia y la destrucción del templo. En nuestro supuesto se explica también que el autor de la oración no pida la vuelta de los cautivos. Esto tratándose de una deportación en masa parece inexplicable. En tiempo de las deportaciones a Babilonia no soñaban los judíos, tanto los de Palestina como los deportados, más que en la vuelta del destierro. El pasaje que se alega de Jeremías no muestra el deseo de que los deportados hallen buen trato entre sus dominadores, eso en cierto modo se supone, sino de que se persuadan de que han de

quedar en el cautiverio muchos años contra la esperanza que tienen de volver pronto. Lo único que a nuestro juicio puede chocar en la oración y hace venir la sospecha de posteriores añadiduras es que se haga en ellas tres veces mención de la guerra: vv. 33.34; 44.45 y 46 ss. No es difícil, con todo, ver en los tres pasajes tres suposiciones diversas: una guerra que se emprende (44.45); una derrota (33.34) y una incursión enemiga (46 ss.). El que no haya más orden lógico no debe sorprender con una oración espontánea e improvisada. Notemos, por último, que, aunque se tratase en el pasaje del destierro, éste se presenta sólo como posible o hipotético, lo mismo que en Deut. 28,58-64 y era una consecuencia lógica de la índole bilateral del pacto del Señor con su pueblo.

Terminemos alabando lo que alguno ha desaprobado: que el nombre *Yahue* se sustituya en la versión por *El Señor*. No vemos en ello, como se ha dicho, un vestigio de la supersticiosa veneración rabínica por el nombre inefable, sino una dócil aceptación del modo de hablar de nuestros maestros en la fe que cristianizaron en cierto modo el nombre hebreo. Adoptar este otra vez en nuestras lenguas induciría una especie de dualidad perturbadora entre el Dios de los hebreos y el de los cristianos. Por eso nos alegramos de ver que en Italia, con el P. Vaccari a la cabeza, se opone resistencia a la introducción del nombre hebreo en las traducciones en lengua vulgar aun en las de carácter científico. Con gusto veríamos que nuestros escrituristas les imitaban.

LUIS BRATES, S. I.

STEINMANN, JEAN: *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps* (Collection «Lectio Divina», 9). París, 1952. Les Editions du Cerf. 29, Boulevard Latour-Mabourg.

Forma el tercer volumen de la «Histoire du Prophétisme hebreu». Lo cual explica que vayan incluídos en el libro los profetas Sofonías, Habacuc y Nahum, que el autor coloca en el período del derrumbamiento del imperio de Asiria. No ignora Steinmann que existe una opinión distinta por lo que se refiere a la data de la aparición de Jeremías. Pero prefiere decididamente la tesis tradicional sobre el particular, según la cual el profeta de Anatot habría nacido hacia el 650 y habría sido llamado por Dios en 627, año décimotercio del reinado de Josías. Eso le lleva naturalmente a tratar del problema de las relaciones entre Jeremías y el *Deuteronomio*, que la opinión antedicha «suprime sin resolverlo», como afirma él. Para Steinmann, Jeremías habría adoptado una actitud reservada respecto a la reforma a que dió lugar el hallazgo en el templo del libro de la Ley. Pero todo esto es una suposición, y nada más. De hecho no se sabe nada sobre el modo cómo acogió Jeremías el texto de la nueva alianza y las disposiciones de la reforma. Steinmann mismo confiesa que Jeremías no dijo nada de momento sobre el particular (pág. 100). ¿Cómo conocer, pues, el pensamiento del profeta? Según Steinmann por este mismo silencio y por las palabras que pronunció más tarde Jeremías cuando habló sobre ello. Solamente que este «descubrimiento» del pensamiento de Jeremías no merece demasiada confianza cuando uno ve la manera que tiene Steinmann de declarar auténticos o de descartarlos como posteriores los diferentes textos de *Jeremías*. Es en verdad curioso sobre esto último el caso del capítulo II, donde Steinmann califica de inauténtico aquello mismo que uno de los exegetas de más prestigio actualmente en Francia había demostrado, al parecer

de muchos, que constituía el único elemento jeremiano del pasaje, mientras que reconoce como auténtico lo que era, según el otro, ciertamente posterior.

Otro problema conexo con la data de la aparición de Jeremías es el de su inactividad durante muchos años, en especial durante la crisis final de Asiria. Para Steinmann, este silencio no tendría nada de extraordinario. «Acuciados a la acción por las crisis trastornadoras de su patria, los profetas escritores no eran en manera alguna funcionarios como los había oficiales, ellos no estaban obligados a hablar. Pero el silencio de Jeremías no fué seguido por todos. La proximidad del fin de Nínive iba a provocar las intervenciones de dos nuevos inspirados: Habacuc y Nahum» (pág. 104). *Dato, et non concesso* que Habacuc perteneciera a este período de la historia, preguntamos nosotros: ¿No eran los dos nuevos inspirados también profetas escritores? Entonces, ¿por qué hablaron rompiendo un silencio que en Jeremías su contemporáneo no hubiera tenido nada de extraordinario? Si, en cambio, pertenecían a la clase de los nabís oficiales, ¿por qué Steinmann incluye estos dos funcionarios en su «Histoire du Prophétisme hebreu», colmando de alguna manera el vacío que hubiera dejado la inactividad de Jeremías? Como se ve, en vez de resolver los problemas existentes, las explicaciones de Steinmann crean otros nuevos. ¡Cuánto más sencillo y comprensible resulta todo si se admite que Jeremías no inició su ministerio profético el 627, sino unos doce o catorce años más tarde! Pues con tal suposición se «suprime» y al mismo tiempo se «resuelve» de verdad tanto el problema de las relaciones de Jeremías con el Deuteronomio, como el otro de su silencio durante los últimos años de Nínive. Es cierto que una tal hipótesis tropieza con los datos cronológicos del texto masorético (Jer. 1, 2; 25, 3). Pero, ¿son auténticos tales datos? Steinmann lo da sin más por descontado, seguramente porque así lo afirman los dos comentaristas modernos Volz y Rudolph, que tanto influjo ejercen sobre él.

Por lo demás, Steinmann ha logrado el objetivo de su trabajo: «facilitar un mejor conocimiento del más profundo y del más atormentado de los profetas de Israel». Admirable resulta en este sentido el capítulo XVIII, *Jeremías: el hombre, el poeta, el profeta*. Lo único que se le podría reprochar es quizá que se nos dé en él la semblanza de un personaje que no es con toda propiedad y seguridad el Jeremías de la historia. Pues Steinmann se apoya con frecuencia en textos de autenticidad discutida, que muy posiblemente reflejan sentimientos o ideas de autores distintos del profeta de Anatot. La confusión del uadi Fâra (pág. 280) con el uadi Fâr'ah que desemboca al vado de Dâmiye (pág. 146, nota 8) no tiene en sí ninguna importancia, sobre todo cuando un autor no ha vivido mucho tiempo en Palestina. Más sorprende que Steinmann adopte para el episodio del cinturón podrido (Jer. 13,1-11) la interpretación que envía Jeremías al dicho uadi Fâra, cerca de Jerusalén, en vez del río Eufrates, en tierras de Babilonia, que reclama el simbolismo de la acción. La inserción de cada trozo dentro de una narración continua de la vida del profeta y de la historia de su tiempo es lo que da más vida al libro, que se hace leer casi como una novela. Para la colocación de los diferentes fragmentos ha sido necesario las más de las veces optar por una data muy aproximada, deducida de indicios asaz tenues. El estilo impetuoso y mordaz de Steinmann disimula maravillosamente la posible deficiencia.

RAMIRO AUGÉ, O. S. B.

PENNA, ANGELO: *Baruch* (La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali, illustrate con note critiche e commentate sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo). Torino-Roma, Marietti, 1953, 59 págs.

Sin duda porque no es atribuído a Jeremías como las Lamentaciones y la Epístola de Jeremías, el librito es editado por separado, aunque resulte de un volumen más bien insignificante. Sus características son idénticas a las de *Geremia*, la obra procedente del mismo autor. De manera que el lector italiano encontrará también en este libro un resumen completo y bien hecho de cuanto se ha dicho hasta ahora sobre Baruch, en especial por parte de la exegesis católica. Nada en él de estridencias, nada de opiniones o interpretaciones atrevidas, sino que todo se desarrolla en él dentro del espíritu más genuinamente conservador, conforme a la tónica general de la colección. Penna ni comprende por ejemplo por qué «se deban manifestar dudas sobre la autenticidad de 3,38 o aún declararlo una interpolación cristiana» como han hecho recientemente algunos católicos (Goettsberger, Schildenberger) después de varios protestantes.

Donde se manifiestan, aunque tímidamente, ciertas tendencias más modernas es en la Introducción. Para Penna, la segunda (Bar. 3,9-4,4) y la tercera parte (Bar. 4,5-5,9) del libro habría que atribuirlas a un autor diferente del que escribió la primera parte (Bar. 1,1-3,8), opinión que había sido ya propugnada por algunos exegetas católicos, en particular por el alemán Heinisch. Para la primera parte Penna mantiene la opinión tradicional, que la asigna al fiel secretario de Jeremías según reza el epígrafe de la obra (Bar. 1,1-2). Y de acuerdo con esta opinión pone al principio de la Introducción el *curriculum vitae* de Baruch, tal como se deduce de los pocos textos bíblicos que a él se refieren, los cuales son completados con otros sacados de la tradición (Josefo Flavio, S. Jerónimo, leyendas rabínicas). Con todo, su adhesión a dicha opinión tradicional, más que en razones internas, se basa en ciertos «interrogantes que se asoman espontáneos a la mente», y para los cuales «ha buscado en vano la respuesta en los autores que ponen al libro de Baruch la destrucción de Jerusalén del 70 p. C. como fondo histórico». ¿Por qué, entre estos interrogantes, no ha puesto el único que afectaría directamente al libro de Baruch, o sea, cómo podría ser inspirado el dicho libro si había sido escrito al final del siglo primero, si no al principio del siglo segundo? ¿Cuándo se acabó en realidad la inspiración de los autores judíos? Pues ordinariamente se cree y enseña entre los católicos que Dios repudió la Sinagoga al morir Cristo Jesús o por lo menos cuando la destrucción de Jerusalén por los romanos. Quizá por no haber tenido presente este interrogante, o a pesar del mismo, el autor no excluye positivamente la hipótesis de una composición de Baruch en período romano, aunque ciertamente le parece menos probable. En la hipótesis —confiesa— que acepta la indicación del libro y procura referir todas las cosas al tiempo del exilio babilónico «algunas preguntas deben quedar sin una respuesta perspicua». ¿No sería más exacto decir *todas*? Por los menos las que Penna da a las pocas preguntas que propone, no resultan muy satisfactorias (véase, por ejemplo, la solución que querría dar a la gran cuestión sobre la relación entre Nabucodonosor y su «hijo» Baltasar, a 1,11). Sea como sea, el simple hecho de no negar la posibilidad de la hipótesis romana marca en su favor un punto nada depreciable.

El párrafo de la Introducción sobre «el libro de Baruch en la liturgia» (páginas 17-18) parece una concesión a las tendencias litúrgicas de hoy día, más bien que a las escriturísticas propiamente dichas. A pesar de que el libro fué enviado a

Jerusalén para que los judíos se sirviesen de él en ciertos días de fiesta (1,14), es muy dudoso que haya sido leído oficialmente en las sinagogas o en otras reuniones judías de carácter religioso. Por el contrario, es harto conocido el uso relativamente considerable que la Iglesia ha hecho de este pequeño libro. Pero si se exceptúa 2,16 que depende de Dt. 26,15; Is. 63,15, en los cuales podría estar inspirado el responsorio primero del primer Nocturno de la I Dominica de Noviembre, todos los demás pasajes están tomados de la segunda y tercera parte de Baruch, es decir, de aquellas partes cuyo carácter litúrgico es menos aparente.

RAMIRO AUGÉ, O. S. B.

FOHRER, GEORG: *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* («Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 72). Berlín, 1952, Verlag Alfred Töpelmann, 285 págs.

El año 1933 había publicado Volkmar Herntrich en esta misma colección un trabajo titulado «Ezechielprobleme». A unos veinte años de distancia nos da ahora Fohrer casi con el mismo título un estudio parecido, para el cual ha aprovechado, como era de suponer, la abundante «literatura» que había visto la luz sobre Ezequiel durante este tiempo, en especial la que viene del campo alemán. Por su cuenta somete el autor a un nuevo examen los «principales problemas» de Ezequiel, que prácticamente se reducen a dos, de conexión entre sí, como en el caso de Herntrich: el de la autenticidad de los varios fragmentos y el del simple o doble ministerio de nuestro profeta. Y en ambos puntos, contra Herntrich, se muestra Fohrer de tendencias más bien conservadoras y tradicionales. Para él serían relativamente pocos los fragmentos del libro que habría que negar a Ezequiel, muchos menos de los que peretendían muchos críticos de estos últimos tiempos. Particularmente en lo que atañe al segundo de los problemas mencionados, su obra aparece como una reacción franca contra la teoría de Bertholet, que iba ganando cada vez más terreno entre los exegetas. Fohrer vuelve decididamente a la tesis tradicional sobre un único ministerio de Ezequiel. Pero no puede decirse que aduzca muchos argumentos nuevos en pro de su posición. No ofrece tampoco nada verdaderamente nuevo por lo que se refiere a la solución de las objeciones contra dicha tesis tradicional. Si alguna vez propone una hipótesis más o menos personal, como en la cuestión de la cifra enigmática «año treinta» de Ez. 1,1, que él querría suprimir por inauténtica y sustituirla por «año quinto» del v. 2, entonces da la impresión de echar mano del procedimiento expeditivo de Alejandro Magno para deshacer el nudo Gordiano. Dudamos que encuentre muchos seguidores en su tentativa de corrección textual. La supresión, sin explicarla, de la dificultad da origen a otras varias de no menor cuantía.

El mérito indiscutible del trabajo que nos ocupa está en el resumen-estudio de las cuestiones en litigio, resumen-estudio que resulta en realidad de verdad exhaustivo. Quien posea dicha obra, podrá ponerse plenamente al corriente de todo lo que se ha dicho sobre Ezequiel hasta nuestros días, en tanto se estudian sus escritos y personalidad. Para el crítico es un utilísimo instrumento de trabajo, que le compensará muchas veces de la falta de los escritos originales.

RAMIRO AUGÉ, O. S. B.

AAGE BENTZEN: *Daniel*, zweite, verbesserte Auflage («Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe», 19). Tübingen, 1952. 180 × 255 mm., 87 páginas.

Es la segunda edición de este sintético comentario del discutido libro de Daniel, bien recibido por la crítica ya desde su primera aparición en el año 1937. Bentzen no se ha limitado a reproducir tal cual su primer trabajo, sino que ha procurado completarlo y perfeccionarlo, aunque respetando siempre sus caracetrísticas fundamentales: comprensiva citación de la bibliografía, examen de la diversidad de los materiales y de la unidad espiritual del libro actual. Si el pensamiento ha variado en algunos puntos particulares, hay que decir que en lo básico el autor no ha hecho más que confirmar su posición. Muy loable es el esfuerzo de Bentzen de incorporar en su obra la «Literatura» más moderna sobre el particular, no solamente de lengua alemana, sino también la de los círculos de lengua francesa, inglesa y americana (nada de los trabajos de lengua italiana y, con más razón naturalmente, de los inexistentes en lengua castellana), hasta el aprovechamiento de los manuscritos del Mar Muerto (cf. por ejemplo, Dn. 2,4). Esa asombrosa riqueza bibliográfica constituye precisamente el mejor título de gloria de un comentario que, bien que sucinto, aparece como una pequeña enciclopedia de todo lo referente al libro de Daniel. Ningún exegeta puede prescindir de él en sus estudios del libro sagrado, aunque no convenga con Bentzen en algunas de sus conclusiones. El católico, que sabrá apreciar como se debe el examen del texto original, se siente complacido en particular al constatar de vez en cuando la tendencia a tener más en cuenta la tradición.

RAMIRO AUGÉ, O. S. B.

PAUTREL, R., S. J.: *Tobie* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem). París, «Les Éditions du Cerf», 1951. 56 páginas.

«Literariamente, el escrito debe colocarse entre Job y Ester, entre Zacarías y Daniel, hacia el siglo tercero o cuarto después del *Libro de Ahikar*...» (p. 7). Habría que buscar su origen en la dispersión, tal vez en Egipto. Después de reconocer que en materia de cronología y de topografía la historia no está exenta de negligencia, el precavido Profesor del Escolasticado de Fourvière endosa a Miller y A. Robert la declaración de la impotencia en que se halla la crítica para discernir si hay en el libro un núcleo histórico o si no se ha propuesto el hagiógrafo exponer su enseñanza bajo el velo de una ficción.

Por lo demás, confiesa que el autor ha dado pruebas de talento en el diálogo y en la trama de los episodios, y hace justicia al Cántico de Tobías, considerándolo como «una joya de la poesía semítica». Habría en el libro puntos de contacto con diversos escritos egipcios, sobre todo en el Libro de Ahikar. Mas el autor parece haberse inspirado preferentemente en los modelos bíblicos, tomando de la gesta patriarcal del Génesis los cuadros de los desposorios de Rebeca y de Raquel y de la historia de José.

Para Pautrel el libro sería «un relato de edificación, en el que el respeto a la muerte y el consejo de la limosna tienen un lugar destacado. El conjunto tiene en vista restablecer la atmósfera del Génesis por un ambiente de espíritu de familia y del sentimiento de la Providencia» (p. 8).

Nuestro intérprete ha tomado como base de su traducción la recensión representada por la Vetus Latina y el Códice Sinaítico, siguiendo la edición de los LXX de Cambridge (1940). No conocía aún la existencia de los textos hebreos y arameo, descubiertos últimamente entre los fragmentos de manuscritos que van saliendo de los escondrijos del desierto de Judá en la costa occidental del Mar Muerto y que no tardarán en salir a luz pública.

La versión tiene las propiedades que todos reconocen en los demás libros de la Biblia de Jerusalén: modernidad, limpidez, exactitud.

Las notas críticas y exegéticas justifican algunas discrepancias de la traducción con respecto al texto tomado como base, y orientan suficientemente al lector sobre el carácter y sentido de algunos episodios del relato.

En 12,12, por ejemplo, se pone de relieve el sentido oficial que tiene en el estilo de la cancillería el término *mnemosynon*, «memorial», añádase o no la resonancia litúrgica del *azkara* hebreo, recogida más tarde por el Apoc. 8,4 y por la oración *Supplices te rogamus* del Canon de la Misa: *per manus sancti angeli tui* (p. 45).

Añadamos, para terminar, que en algunos pasajes se ha recogido el texto de la Vulgata, que ofrece interesantes ampliaciones doctrinales: 2,10; 3,14; 6,15; 7,11; 12,19.

J. Prado, C. SS. R

1.—Bea, Augustinus, S. J.: *Canticum Canticorum*. Novam interpretationem latinam cum textu masoretico et notis exegeticis edidit..., Romae, Pontificio Instituto Biblico, MCMLIII.—VI-66 págs. en 244 × 160.

2.—Ambrogi, Pietro de: *Il Cantico dei Cantici*. Dramma dell'amore sacro. Introduzione. Versione dell'ebraico. Commento. («Collana Biblica», serie II, 2), Milano, Edizioni Paoline, 1952.—270 págs. en 210 × 147.

3.—Robert, A., P. S. S.: *Le Cantique des Cantiques* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jerusalem), Paris, Editions du Cerf, 1951.—68 págs. en 190 × 142.

4.—Feuillet, André: *Le Cantique des Cantiques*. Etude de Théologie Biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse. («Lectio Divina», 10), París, Editions du Cerf, 1953.—260 págs. en 225 × 140.

1.—Entre las varias publicaciones acerca del Cantar aparecidas en estos últimos años, comenzamos por ésta del P. Bea, tanto por el prestigio bien ganado de su autor, como por ser propiamente una traducción del texto más que un comentario.

Esta nueva traducción latina se coloca en la misma línea que la del Eclesiastés publicada anteriormente por el mismo autor, y es flúida y agradable, en consonancia con el argumento del libro. Conserva en lo posible el lenguaje de la Vulgata, porque, como dice el mismo Bea, por una parte S. Jerónimo siguió en este libro más de cerca que en otros el texto hebreo, y por otra parte el uso frecuente que la Liturgia hace de él, aconsejaba una mayor conservación de las fórmulas de la Vulgata. Frente a la versión latina publica el texto hebreo de la tercera edición

de Kittel-Kahle, añadiendo al margen las variantes de la edición de Ben Chaim, de la recensión de Ben Neftali y la Bombergiana. Al pie recoge algunas variantes propuestas por diversos autores. Las notas que acompañan la versión latina son sumamente breves y están ordenadas a la intelección del sentido literal. Al final de cada sección se da en letra cursiva la interpretación alegórica de Cristo y la Iglesia, aunque se advierte varias veces que no se ha de buscar una significación alegórica en cada palabra.

Todo esto no es sino un esbozo de realización de las orientaciones dadas en la Introducción. Entre las diversas interpretaciones, defiende Bea la exclusivamente alegórica. La Esposa no sería sólo el pueblo de Israel, porque las alabanzas que el Esposo le dirige no se concilian con los reproches que los profetas y los Salmos le hacen. La aplicación a los Santos y a la Virgen María no es una mera acomodación, sino un sentido consecuente, o si se quiere, «completo», intentado por el Espíritu Santo.

En su forma literaria no es una colección de cantos ni tampoco un drama, sino más bien un solo cántico con cierto desarrollo progresivo. Bea no ve la necesidad, como tampoco la vemos nosotros, de distinguir dos esposos: uno legítimo, el pastor, y otro intruso, Salomón. Divide el conjunto en seis secciones, haciendo terminar la cuarta en 6,10, y admite con facilidad que su autor no sea Salomón, pero sostiene que fué escrito con anterioridad al destierro. «Ceterum interpretatio Cantici neque a quaestione auctoris neque ab ejus aetate pendet» (p. 16). Es evidente que no todos admitirán estas opiniones, y la misma interpretación dada por Bea es la mejor prueba de que la opinión que se tenga sobre la época del Cantar influye en forma definitiva sobre la interpretación del mismo. A nosotros nos parece ésta tan abstracta, que deja intactas muchas de las ideas del Cantar. Nos han parecido muy atinadas sus observaciones sobre la honestidad moral de este libro sagrado.

2.—Un año antes habían publicado De Ambrogi su comentario con ideas un tanto distintas. Para él, como para Vaccari, Pouget et Guitton, etc., además del Esposo interviene en el Cantar un intruso representado por Salomón, y el conjunto de la obra constituye una lección moral de fidelidad matrimonial. Matrimonio y fidelidad los entiende A. en sentido alegórico por fidelidad a la alianza con el Dios verdadero. El Cantar pretendería en definitiva animar a volver a Jerusalén a aquellos judíos que, por encontrarse muy cómodos en Mesopotamia, se resistían a acudir a la llamada de Dios. Eran la Esposa raptada en el harem de Salomón. Creemos que, quien lee el Cantar sin prejuicios, no ve nada de tal elemento seductor, y que al introducirlo, se crea en el argumento un ambiente de lucha que estropea en gran parte el carácter idílico de la composición, además de que se ve obligado el intérprete a suponer una serie de elementos de los que el texto no ofrece el menor indicio, y que por lo mismo llevan consigo una tara de subjetivismo. Baste leer las indicaciones de composición de escena que hace continuamente A., con un entrar y salir de personajes, que son posibles, pero que no están en el libro, y que a veces hasta fuerzan la traducción y su interpretación. Tal nos parece el caso de 2,7: en la reconstrucción escénica de A., el tentador se ha alejado, y queda sola la Esposa con las hijas de Jerusalén, evocando ante ellas su verdadero amor, que le hace desfallecer; así llega el v. 7 que suele interpretarse como un conjuro que el Esposo hace a las hijas de Jerusalén para que no despierten a la «amada»

hasta que ella quiera; pero aquí no puede ser otra que la Esposa quien diga este conjuro, puesto que está ella sola con las hijas de Jerusalén; de ahí que entre la lectura «amada» y «amor» A. elija la segunda, y resulta que la Esposa conjura a las hijas de Jerusalén para que no despierten al amor hasta que él quiera; pero como el amor está en ella bien despierto, se ve precisado A. a decir que aquí «amor» es el desfallecimiento que ha sobrevenido a la Esposa; y no se da cuenta de que en el v. 5 acaba de pedir la Esposa un remedio para este desfallecimiento. Todo se vuelve así oscuro en un versículo, que es de una claridad y de una belleza difícilmente superables.

Por lo que llevamos dicho, habrá comprendido el lector que para A. el Cantar es una obra escénica, aun cuando advierte que nunca se ha representado. En apoyo de su opinión aduce, creemos que con fortuna, el ejemplo de un canto de amor semejante señalado por el P. Suys en la literatura egipcia. Nadie pondrá grande dificultad a admitir una posible influencia literaria de Egipto en Palestina. Y el matrimonio de Salomón con la princesa egipcia será un indicio más de esta posibilidad. Pero no estamos dispuestos a suponer demostrado que el Ps. 45 se refiera a la ceremonia de aquel matrimonio.

Para fijar la fecha de composición de este libro, prefiere A. los argumentos filológicos, aunque no parece insensible a la fuerza que tienen los basados en el encuadramiento ideológico y literario del libro. Habría sido escrito en el tiempo que media entre la llegada de la primera y la segunda caravana de repatriados después del destierro.

En definitiva, el Cantar es una alegoría con muchos elementos parabólicos, expresada en forma de drama lírico-moral. El sentido alegórico que le dió el hagiógrafo fué el amor entre Yahvé e Israel. Pero en la mente de Dios no se refiere sólo a Yahvé, sino también al Dios encarnado; ni la Esposa es sólo Israel, sino también la Iglesia, las almas de los fieles y la Virgen María. Todas estas significaciones entrarían dentro del sentido «pleno».

La obra está presentada con una esmerada diversidad de caracteres tipográficos y parece dirigida al gran público, al que se le suministran algunas nociones acerca de la inspiración y de los sentidos bíblicos.

3.—El librito de Robert es muy pequeño, pero muy denso de contenido. Dice el mismo R. que las breves notas que acompañan a la versión francesa del Cantar son fruto de largas investigaciones, y lo creemos de buen grado. A nuestra manera de entender, este libro, con el que a continuación hemos de reseñar, marca una nueva orientación en la interpretación del Cantar, que terminará imponiéndose a todos los exegetas, sean o no católicos. Hacía algún tiempo que en nuestros estudios particulares veníamos orientándonos en este mismo sentido, y casi la única dificultad que experimentábamos era el ver que esta interpretación no se le había ocurrido hasta ahora a nadie. Esto nos hacía desconfiar de nuestro punto de vista. De ahí la satisfacción con que hemos acogido este fascículo de la llamada «Biblia de Jerusalén».

El Cantar forma una perfecta unidad y pertenece al género dramático entendido en un sentido amplio. Hay en él un solo Esposo y una Esposa, que son Yahvé e Israel, pero Israel que vuelve del destierro. Todo es alegórico, y en los seis poemas que lo componen, se podría observar cierto progreso de sentimientos, y aun de alusiones históricas, hasta llegar al desenlace final. Las alusiones se refe-

rirían a las diversas situaciones de desilusión creadas por los acontecimientos que siguieron a la repatriación después del destierro de Babilonia, y aun a hechos tan concretos como la presencia de fuerzas persas en Jerusalén o la edificación de los muros. Fundado en estas alusiones, dice R. que el Cantar supone un orden cronológico Nehemías-Esdras (p. 23).

Confesamos que nuestra coincidencia con R no se extiende a algunos de estos detalles, que quieren ser alusiones históricas. Nos parece forzado, por ejemplo, decir que en el c. 3 la ciudad es Jerusalén, para deducir después que todo esto ocurría cuando en Jerusalén había una guardia extranjera. Nosotros creeríamos que la ciudad es Babilonia, y que la Esposa, en posesión ya de su Esposo, recuerda el tiempo en que estando en Babilonia lo buscó y no lo encontró, hasta que salió de la ciudad.

Pero la orientación general nos parece acertadísima. Acertado el colocar la composición del Cantar en la época de las repatriaciones, y acertado sobre todo el encuadrar las ideas y la forma literaria del libro en el marco de la literatura hebrea, de manera que esta misma literatura sea la que dé la clave para la interpretación del Cantar. Por este procedimiento, y a través de un argumento por convergencia, llega a demostrar cuán acertada estaba la tradición judío-cristiana cuando afirmaba que el sentido del Cantar era solamente alegórico. Hasta ahora lo afirmábamos por tradición. Ahora lo podemos demostrar. Por eso decimos que es una interpretación que se ha de imponer en lo sustancial. Habrá que perfeccionar algunos detalles, y nosotros mismos esperamos contribuir a ello, pero el camino está hallado. Por eso recomendamos especialmente la lectura del capítulo titulado «Le Cantique et la tradition biblique».

La traducción del Cantar lleva un pequeñísimo aparato que se refiere a las principales variantes, y unas notas exegéticas ricas de referencias bíblicas.

4.—Las ideas de Robert han sido desarrolladas por su discípulo Feuillet en un libro, que no es precisamente un comentario al Cantar, sino, como reza el título, un estudio de Teología bíblica y unas reflexiones sobre un método de exegesis. Las opiniones más recientes sobre la interpretación del Cantar son presentadas y examinadas en la Introducción, para terminar adoptando la de Robert.

El capítulo primero está dedicado a la forma literaria del Cantar. El Cantar es un escrito alegórico de carácter antológico. La posibilidad de un escrito que sea meramente alegórico la demuestra con el ejemplo de las bellísimas poesías de San Juan de la Cruz y con la presentación de algunas perícopes alegóricas de la Biblia, especialmente de los Profetas. El carácter antológico consiste en que un autor, muy versado en el estudio de la Biblia, teje su prosa o su poesía con frecuentes alusiones y reminiscencias bíblicas, tanto en las ideas como en las expresiones; lo cual da la posibilidad de situar cronológicamente el libro, puesto que necesariamente ha de ser posterior a sus fuentes.

Sobre la base de este carácter antológico descansa todo el capítulo dedicado a «Los temas bíblicos tradicionales». Es un elegir algunas expresiones del Cantar y relacionarlas con algunos temas tradicionales de la Biblia. De esta manera aparece con claridad qué sentido tenían aquellas expresiones para los buenos conocedores de los libros sagrados. Es aquí donde está la clave de todo este método de interpretación. El capítulo es muy interesante, y generalmente acertado, si bien nos permitimos mostrar nuestro disentimiento en cuanto al significado de «dormir y des-

pertar», en cuanto a las alusiones a un nuevo éxodo, y en la alusión geográfica a Ebal y Garizim. Tampoco admitimos que el Ps. 29 seaa de composición reciente.

Mayores reservas opondríamos al progreso histórico que el autor cree descubrir en los distintos poemas del Cantar. Y en cambio nos ha parecido muy acertado el capítulo que estudia históricamente la alegoría del matrimonio en la teología profética. Podrán señalarse algunas exageraciones en el afán de encontrar analogías, pero el conjunto es luminoso. Advertimos que no todos los lectores aceptarán las fechas atribuídas a algunas secciones proféticas.

Por último, hay todo un capítulo dedicado al «método de los paralelismos». A fin de demostrar su utilidad, se da un pequeño esbozo de la luz que este método podría arrojar sobre otras composiciones bíblicas. Entre éstas se encuentra el Ps. 45, a propósito del cual queremos expresar nuestra completa coincidencia.

En suma, la exegesis del Cantar entra por vez primera por un camino luminoso y seguro, incomparablemente menos expuesto a subjetivismos que los seguidos hasta ahora.

J. Enciso

Duesberg, Dom Hilaire, O. S. B. et Auvray, Paul, de l'Oratoire: *Le livre des Proverbes* (La Sainte Bible traduite en français sour la direction de l'École Biblique de Jérusalem). Paris, «Les Éditions du Cerf», 1951.—133 págs.

En las 20 páginas dedicadas a la Introducción, después de señalar las conocidas nueve divisiones del libro (pp. 7-8) y el sentido del proverbio bíblico (pp. 8-10), se indican sumariamente los autores y las fechas de las diversas secciones (pp. 10-11). «El libro en su conjunto habría sido terminado probablemente hacia el s. v» (p. 11). Se hace una semblanza de los escribas israelitas, autores anónimos de las secciones III, IV y I, la más reciente, a través de los escritos de los Profetas, con los que se les supone aliados unas veces y otras en disputa.

Nuestros autores renuncian a hacer una síntesis teológica de un libro que cubre un período de cinco o seis siglos:

«Sería fácil, y muy entretenido (assez piquant), hacer una teología del libro de los Proverbios agrupando las máximas diversas bajo algunos epígrafes generales. Pero el resultado aparecería prontamente engañoso. Es que en efecto no sería cómodo hacer entrar en una síntesis elementos frecuentemente heterogéneos, proverbios que se contradicen, otros que denotan preocupaciones netamente diferentes. Pretender hacer con ellos un todo coherente correría riesgo de falsear los textos y de caer en el anacronismo» (p. 12).

Por estas razones se limitan a estudiar el contenido del libro por épocas, distinguiendo en cada período los diferentes puntos de vista (pp. 12-18). Destacan la profundidad doctrinal de la primera parte (1-9), advirtiendo como conclusión: «Es difícil, a veces, precisar sus contornos, pero se puede al menos afirmar que hay allí una piedra de espera para la revelación del Verbo y del Espíritu en el Nuevo Testamento» (p. 18).

Termina la introducción, advirtiendo lo delicado de la tarea crítica de reconstruir el original del libro, en las partes mal conservadas a base de la versión griega: «La versión griega difiere considerablemente del texto masorético. Algunos Proverbios parecen no tener nada común con el texto correspondiente del hebreo, otros

han sido desplazados, otros están fuera de cómputo. Por desgracia, la calidad de la traducción es muy mala y es frecuentemente difícil decir si el traductor ha tenido ante la vista un texto diferente del nuestro, o si ha simplemente interpretado y glosado un texto que no comprendía» (p. 20).

Las notas exegéticas son extremadamente parcas, reproduciéndose la mayor parte de los pasajes paralelos de la Sabiduría de Amenemope (22,17-23,11). Véase como ejemplo la versión y comentario de 23,4-5, donde entran en juego la crítica interna y la comparación con un texto egipcio:

4 No te afanes por enriquecerte,
y renuncia a la ganancia mal adquirida.
5 Fijas sobre ella los ojos, y ya no está allí.
Porque sabe hacerse alas,
como águila que huye a los cielos.

Por conjetura señalada ya en Kittel-Kahle, con la referencia a Dan. 11,33, se corrige el TM, leyendo *mibbizzatkhâ*, «a tu presa» en lugar de *mibbînetekhâ*, «a tu reflexión», anotando después: «Se trata del bien mal adquirido, pero falta sin duda una palabra en nuestro texto, y la «ganancia mal adquirida» restituída en el v. 4, corresponde en hebreo a una palabra femenina. Cf. Amenemope, 7.

La comparación de los dos textos hace resaltar bien la libertad con la que el escriba israelita ha utilizado sus fuentes. Se advertirá en particular cómo ha sabido evitar la prolijidad del texto egipcio, cómo ha eliminado cuidadosamente toda alusión a la mitología pagana, cómo, en fin, ha sustituído el ganso de las riberas del Nilo por el águila palestinense» (p. 94).

La escasez de acotaciones exegéticas se suple de alguna manera con un índice alfabético de los principales temas tratados en el libro. Por lo demás, la diafanidad de la traducción será más grata al lector ordinario que un comentario prolijo.

J. Prado, C. SS. R.

Fonseca, A. G. da, S. I.: *Quaestio synoptica* (Institutiones Biblicae. Series altera: Opera subsidiaria). Roma, Pont. Inst. Biblico, 1952.—230 × 175 mm., 224 págs.

La famosa cuestión sinóptica tal vez no encuentre nunca solución adecuada. Aun en el campo católico donde no pasa de ser una cuestión puramente literaria no llegan a ponerse de acuerdo los autores. Mucho menos en el campo no católico donde el problema tiene raíces doctrinales que cada día lo replantean desde un ángulo diverso.

El P. da Fonseca nos da en esta obra un estudio histórico-crítico del problema y de las diversas soluciones. Precede a manera de cuestión previa un elenco completísimo de textos de la tradición de los cuatro primeros siglos sobre los autores, tiempo, lengua y orden en que fueron escritos los tres primeros Evangelios. Cualquier hipótesis seria que pretenda explicar el problema de las semejanzas y antinomias que entre ellos existen habrá de tener en cuenta estos datos históricos de valor innegable. Sigue luego un estudio detallado de aquellas semejanzas y antinomias y tres sinopsis en las que aparece la relación de cada evangelio con los otros dos. El estudio está hecho con toda objetividad sin escamotear ninguno de los datos que hacen difícil la solución del problema. Se enumeran a continuación las diversas so-

luciones con las aportaciones de los distintos autores agrupados en torno a cada opinión. Por fin el P. Fonseca procura hacer la crítica serena de las distintas posiciones y expone la suya propia.

La exposición —tanto del problema como de las soluciones— es amplia y minuciosa, llena de observaciones atinadas, que revelan al investigador paciente que se ha planteado personalmente la cuestión y al profesor inteligente y metódico que durante muchos años ha explicado la materia a sus alumnos del Pontificio Instituto Bíblico.

Se muestra partidario de la tradición oral como base fundamental de la solución, no sólo por creerla más en conformidad con los documentos históricos, sino además por los indicios que de ella se descubren en los mismos evangelios y en los escritos apostólicos. En cuanto a la dependencia de fuentes escritas, hace una sólida refutación de la teoría de la doble fuente y de las teorías que propugnan la dependencia de Mateo griego y de Lucas respecto a Marcos tanto si se entiende de un Marcos anterior como si del actual. La solución positiva que tímidamente propone —un compendio de catequesis aramaica hecha bajo la dirección de Pedro y por encargo de los Apóstoles vertida muy al principio al griego— no resulta inverosímil. Podría completarse con la hipótesis del P. Bover —cuyo artículo el P. Fonseca desconoce (1)—, según la cual el autor de esa versión habría sido S. Bernabé, quien tal vez la hizo para la sinagoga helenista de Jerusalén y la llevó consigo a Antioquía donde predicó S. Pablo y fué iniciado San Lucas. La hipótesis resulta tanto más completa cuanto que Marcos tuvo estrecha relación con Bernabé en los dos viajes de éste y el mismo Pedro inauguró acaso en Antioquía su catequesis sistemática en griego. Si a esto añadimos las razones que el mismo P. Bover aduce en favor de Bernabé traductor de Mateo, la verosimilitud de la hipótesis que hace a Bernabé clave de la solución del problema sinóptico adquiere los caracteres de una sólida probabilidad. Recomendamos vivamente a nuestro antiguo profesor del Instituto Bíblico el luminoso trabajo del P. Bover.

Salvador Muñoz Iglesias

(1) Bover, José M.ª, S. I.: *Bernabé ¿clave de la solución del problema sinóptico?*, en Estudios Bíblicos 3 (1944) 55-77.

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 1953, julio.—P. Athanasius Recheis, O. S. B., *Sancti Athanasii Magni doctrina de primordiis seu quomodo explicaverit Gen. 1-3*, pp. 219-260.

Bible et vie chrétienne, 1953, marz.-may.—Louis Bouyer, *Parole divine et Eglise*, pp. 7-20.—Jean Daniélou, *Le cantique de Moise et la Vigile pascale*, pp. 21-30.—Albert Gelin, *Les quatre lectures du Psaume XXII*, pp. 31-39.—A. de la Croix-Rousse, *La Femme au temps des Juges*, pp. 40-50.—Célestin Charlier, *Le Serviteur glorifié (Is. 52,13-53,12)*, pp. 56-77.—Willibald Michaux, *Cahier de Bible: L'Évangile selon Marc*, pp. 79-97.—H. Lubienska de Lenval, *Geste et langage sacré*, pp. 98-104.—A. George, *L'Orientation actuelle des études évangéliques*, pp 105-110.—A. Bulteau, *Le mouvement biblique au Canadá*, pp. 111-113.—A. Nocent, *Psautiers et Bréviaires*, pp. 114-118.

— — — — — 1953, may.-jun.—Paul van Imschoot, *L'Esprit selon l'Ancien Testament* (el Espíritu de Yahvé es en el A. T. un agente activo de la revelación y de la providencia divinas, para con Israel), pp. 7-24.—Gustave Bardy, *La lecture de la Bible aux premiers siècles chrétiens*, pp. 25-39.—Jacques Guillet, *Les sources scripturaires de la foi en la résurrection de la chair*, pp. 40-54.—Célestin Charlier, *La Présence dans l'absence* (Joh, 13,31-14,31), pp. 61-75.—Willibald Michaux, *Cahier de Bible: Les cycles d'Élie et d' Elisée* (1 Reg. 17-2 Reg. 13,22), pp. 76-99.—A. M. Micoud, *Les équipes d'Evangile*, pp. 100-105.—Nicolette Gray, *Comment je lis la Bible avec mes enfants*, pp. 105-109.—Generosus Marquardt, *Le mouvement biblique d'ordre biblique dans l'Eglise réformée*, pp. 113-115.—*Correspondance* (la côte d'Adam.—Saint Jean et la Vierge.—Suggestions pastorales), pp. 116-118.

Biblica, 1953, 2.— Paul Ternant, *La θεωρία d'Antioche dans le cadre de l'Ecriture* (resume las modernas discusiones sobre la materia, y precisa el concepto de «theoria» recurriendo a Teodoro de Mopsuesta, Diodoro y Julian de Elcana. Luego distingue la «theoria» del sentido típico y del pleno, que en su opinión no son literales), pp. 135-158.—Raphael Loewe, *Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Psalter (II)* (estudia las fuentes en que se inspiró H., analizando las explicaciones que da de los títulos de los Salmos y el comentario del Salmo 99, que publica íntegro), pp. 159-192.—F. Nöscher, *«Gesetz der Freiheit» im NT und in der Mönchsgemeinde am Toten Meer* (los documentos hasta ahora publicados no autorizan a establecer una comparación con la «Ley de libertad» de Jac. 1,21; 2,12), pp. 193 s.—Ernest Vogt, *The «Place in Life» of Ps. 23* (después de reconstruir la liturgia bíblica de acción de gracias, expone sobre este fondo cada una de las partes del Ps. 23, que

habría sido compuesto para cantarlo durante o después del banquete sagrado), pp. 195-211.—M. H. Gottstein, *Bemerkungen zu Eissfeldt's Variae Lectiones der Jesaiah-Rolle* (al señalar las variantes, más vale excederse que quedarse corto. Eissfeldt ha omitido muchas, que G. cataloga), pp. 212-221.—*Recensiones*, pp. 222-259.—*Nuntii personarum et rerum*, pp. 260-261.—*Creatio aquae in Gn 1*, pp. 261 s.—«*Fluctus ascendebat de terra*» (*Gen. 2,6*), pp. 262 s.—«*Fulgura facit pluviae*» (*Ps. 135,7*), pp. 263 s.—Σινδων-Οθονια-Κειριαι *in Evv.*, p. 264.—«*Quod dictum est per Jeremiam prophetam*» (*Mt. 27,9*), p. 265.—*Novae papyri aramaicae Elephantinae*, pp. 265-267.—*Cavernae Wadi Murabba'a*, p. 267.—*Hirbet Qumran*, pp. 267 s.—*Cavernae Qumran*, pp. 268 s.—*Communitas Qumran*, 269 s.—*Varia*, p. 270.—'Εκαθισεν ἐπι βηματος (*Io 19,13*), p. 271.—*Scripta ad directionem missa*, pp. 272-274.—*Elenchus bibliographicus biblicus*, pp. 61-100.

— — — — — **1953, 3.**—R. Loewe, *Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Hebrew Psalter (III)* (publica el texto del com. al Salmo 90, y lo analiza en el mismo sentido de los anteriores), pp. 275-298.—A. Fernández, *Sentido plenior, literal, típico, espiritual* (el concepto de instrumentalidad no se opone al sentido plenior, porque el «plus» fué visto implícitamente por el hagiógrafo. Define el sentido literal. El típico no es propiamente bíblico. El espiritual no es otro que el típico. No existen tipos verbales), pp. 299-326.—B. Brinkmann, *Die Jungfrauengeburt und das Lukasevangelium* (defiende contra Vogels la autenticidad de Lc. 1,34), pp. 327-332.—F. Sutcliffe, *The plenary sense as a principle of interpretation* (defiende el sensus plenior, aduciendo algunos textos de Padres, y demostrando que no se opone a las palabras de León XIII. Aduce ejemplos), pp. 333-343.—P. J. Henninger, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?* (se fija principalmente en el aspecto sacramental por oposición al de conjuro), pp. 344-353.—P. Ternant, *La θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture (II)* (responde a las objeciones relativas a la fiel exposición de la «theoria», o a la psicología del profeta), pp. 354-383.—*Recensiones*, pp. 384-414.—*Nuntii rerum et personarum: Ad dignitatem episcopalem evecti*, p. 415.—*Vita functi*, p. 415.—*Congessus*, pp. 415-416.—*Hirbet Qumran*, p. 416.—*Nova manuscripta deserti Juda*, pp. 416-420.—*Epistula duorum administratorum*, pp. 420-421.—*Epistula Simonis Ben Koseba*, pp. 421-422.—*Varia de mss. Murabba'a*, p. 422.—*Fragmenta Prophetarum minorum deserti Juda*, pp. 423-426.—*Safon-Caelum nubibus obductum*, p. 426.—«*Pax hominibus bonae voluntatis*» *Lc. 2,14*, pp. 427-429.—*Glossae in epistula ad Romanos?*, pp. 429-430.—*Varia*, p. 430.—*Ostiarii inferorum*, pp. 430-431.—*Scripta ad Directionem missa*, pp. 432-434.—*Elenchus bibliographicus biblicus*, pp. 101-144.

Bijdragen, 1953, 2.°.—J. de Fraine, S. J., *De Oud-oosterse Koningsidee het Oude Testament* («divino», «por la gracia de Dios» y «Salvador»; el tercero de modo especial está atestiguado por el A. T. En esas perspectivas hay que entender la realeza de Cristo en el N. T. y en la Iglesia), pp. 117-131.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1953, abril-junio.—Emile Larroche, *La parabole de l'Econome infidèle* (recurre a la versión siríaca y a la literatura rabínica para dar la versión interpretativa del pasaje evangélico), pp. 55-74.

La Ciencia Tomista, 1953, enero-marzo.—Fray Maximiliano García Cordero, O. P., *La esperanza de la resurrección corporal en el libro de Job* (dada la falta de unanimidad de los Padres al interpretar el texto oscuro de los vv. 25-27 del cap. 19, estamos en plena libertad para inclinarnos a favor o en contra del sentido de resurrección corporal en el mismo), pp. 1-23.

La Ciudad de Dios, 1953, mayo-agosto.—José Llamas, O. S. A., *Muestrario inédito de prosa bíblica en romance castellano* (antigua Biblia sefardí), pp. 303-312.

Collectanea Franciscana, 1952, jul.-oct.—Theophilus ab Orbiso, O. F. M. Cap., *Sancti Laurentii Brundusini quaedam de theologia biblica quaestiones* (el misterio de la Trinidad —la Virgen María y los Angeles en los doce primeros capítulos del Génesis), pp. 251-285.

Divus Thomas, 1953, abril-junio.—Piatti, T. O. M. V., *Il Cantico dei Cantici alla luce del libro di Geremia. Un enigma biblico svelato?* (continuación), pp. 179-210.

Estudios Franciscanos, 1953, mayo-agosto.—Carlos Villapadierna, O. F. M. Cap., *Contenido teológico-espiritual de Jn. 14,20* (el misterio de la unidad sustancial del Padre con el Hijo, como raíz y principio de la unidad inefable de los cristianos con Cristo y entre sí), pp. 181-208.

Gregorianum, 1953, 3.—Asensio, F., S. I., *Sugerencias del Salmista «peregrino y extranjero»*, pp. 421-426.

The Harvard Theological Review, 1953, 1.—William A. Christian, *Augustine on the Creation of the World* (de la doctrina de S. Agustín acerca de la creación deduce que A. encontró en la revelación algo que sobrepasaba al neoplatonismo, si bien eso no fué para él el final de una investigación, sino el principio de nuevas investigaciones), pp. 1-25.—M. L. W. Laistner, *Some Early Medieval Commentaries on the Old Testament* (estudiando los Comentarios de Angelomus de Leuxeuil, que escribía a mediados del s. ix, trata de señalar sus fuentes y reconstruir el catálogo de los libros que poseía entonces la Biblioteca de Leuxeuil), pp. 27-46.—Campbell Bonner, *The Crown of the Torns* (aduce un texto de Apuleyo en apoyo de lo expuesto por H. St. Hart en JThSt. 3,66-75), pp. 47 s.—M. Schwabe, *A Greco-Christian Inscription from Aila* (fotografía, transcripción y estudio de una inscripción sepulcral de mediados del s. vi), pp. 49-55.

Hispania Sacra, 1952, julio-dic.—Ildefonso Gómez, *Fragmentos visigóticos de Valvanera* (1.º letra siglo x contiene texto de Esmaragdo Pl. 102, 422-425; el 2.º contiene texto del Salmo 53, 6-54,18. ¿Podría ser de la Biblia de Valvanera?), pp. 375-379.

Ilustración del Clero, 1953, junio.—M. Peinador, C. M. F., *La luz del misterio Eucarístico en el alma de la Virgen según el Nuevo Testamento*, pp. 215-221.

The Jewish Quarterly Review, 1953, april.—Allen Cabanis, *Bodo-Eleazar a faous jewish convert* (noticias y defensa de este cristiano alemán, que convertido al judaísmo trabajó en España en el s. IX), pp. 313-328.—Harry M. Orlinski, *Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll, IV* (de los diez casos en que, según Baumgartner, debe preferirse la lectura del Is. del convento de S. Marcos a la del TM, examina los tres primeros para demostrar lo contrario, criticando de paso la Biblia Hebraica de Kittel), pp. 329-340.—Hyman Klein, *Gemara quotations in Sebara* (la Gemara del Talmud de Babilonia no es exhaustiva; deja fuera muchos textos, que más tarde citó la Sebara al explicar la Gemara), pp. 341-363.—Solomon Zeitlin, *The names Hebrew, Jew and Israel: a historical Study* (el nombre «hebreos» se encuentra únicamente en labios de extranjeros y en la legislación sobre los esclavos. La Biblia los llama «Israel» o «Hijos de Israel». En el cisma conservó este nombre el reino septentrional, mientras el meridional se llamó «Judá», pero aun los profetas del Sur hablaban en nombre del «Dios de Israel». Los que volvieron del destierro se llamaron «judíos». Los de la Diáspora se llamaron «hebreos» en Antioquía, e «israelitas» en los demás sitios. «Judaísmo» es palabra que se refiere a la religión, y fué acuñada en Antioquía en el período seléucida. Así todos los de la Diáspora eran judíos, pero cuando los cristianos dijeron que ellos eran el verdadero Israel, los judíos tomaron otra vez el nombre de Israel como racial, y el de «judíos» como religioso), pp. 365-379).—*Critical Notices*, pp. 381-406.—*Books received*, pp. 399-405.—S. Zeitlin, *More hebrew Scrolls*, pp. 406-408.

——————**1953, july.**—G. R. Driver, *Once again the judaean Scrolls* (las pruebas arqueológicas y paleográficas son insuficientes por falta de término de comparación. Mejor argumento ofrece el contenido de los ms. Los Kittim que adoraban las enseñas militares, no pueden ser los romanos anteriores al año 70; y después de esta fecha no se ve quiénes serían los de Asur y Egipto. Hay detalles ortográficos y lexicográficos, que sólo se hallan en el Targum y el Talmud. Es extraño que en el s. II y III no fuera descubierta la cueva, y que, si lo fué, no fuera despojada por completo. Sigue opinando que la fecha de estos documentos está entre los siglos II y V p. C.), pp. 1-20.—Solomon Zeitlin, *Midrash: A historical Study* (el verbo darash se empleaba antes del destierro para significar las consultas hechas a Dios por medio de los profetas, cuyas respuestas se llamaban midrashim. Estas se perdieron durante el destierro, y sólo se conservaron las de interés general. La necesidad de codificar las leyes no escritas y apoyarlas en la Biblia, dió lugar en el s. II p. C. a los libros Mekilta, Sifra y Sifre, que son midrash-Torah e interpretan los cuatro últimos libros del Pentateuco, o sea los legislativos. En el s. III se compuso el midrash sobre el Génesis, con carácter teológico. Por la misma época se compuso el midrash sobre las Lamentaciones con ocasión de la asamblea que lamentaba la destrucción del Templo. Antes de esta época no se compuso ningún midrash sobre los Profetas), pp. 21-36.—S. D. Goitein, *A Jewish addict to Sufism* (se trata de Al-Kurani. En la geniza del Cairo se encontró una carta de su mujer a Nagid, pidiéndole haga que su marido vuelva del monte de los monjes sufíes a su casa), pp. 37-49.—Raphael Patai, *The Phonology of «Sabra»-Hebrew* (el hebreo «sabra» tiene una pronunciación mezcla de sefardí y askenazi, con predominio de esta última), pp. 51-54.—Joseph Gutmann, *The jewish origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures* (las miniaturas de este Pentateuco recuerdan las pinturas de la sinagoga de Dura, contienen detalles extrabíblicos de la literatura judía, y en su

iconografía se relacionan con las tradiciones del Oriente Próximo. Dependería de un modelo judío, hecho para una comunidad judía de Siro-Palestina al principio de la era cristiana), pp. 55-72.—*Critical Notices*, pp. 73-78.—*Short Notices*, pp. 79-81.—*Books received*, pp. 81-83.

Marianum, 1953, 1.— Bea A., S. J., *Maria SS. nel Protovangelo* (*Gen. 3,15*) (le parece al P. Bea que hoy es innegable al sentido mariológico de Gn. 3,15; no es tan fácil determinar que sea literal, o pleno o típico), pp. 1-21.

Revista Bíblica, 1953, enero-marzo.—Eugenio Lákatos, *Salmo 43* (*42*) (comentario exegético-escético), pp. 1-4.—Luis F. Rivera, *Cristo y el Divorcio* (propone como solución definitiva exegética de Mt. 19,9 y 5,32 la del P. Bonsirven, S. J.), pp. 5-9.—Pedro Miranda, *El Cordero y su Iglesia* (*Apoc. 14,1-5*) (se trata de toda la Iglesia militante invencible a los ataques de Satanás, fiel a la Alianza sellada con la sangre de Jesús Mediador del N. T.), pp. 10-15.

Revista Eclesiástica Brasileira, 1953, junio.—Dom Estevão Bettencourt, O. S. B., *O Diluvio Bíblico* (estudia el problema literario y el exegético-científico), pp. 351-378.

Revue Biblique, 1953, juillet.—A. Feuillet, *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique* (*suite*) (entre la «gloria de Dios» de Ez. y el mesiánico «hijo del hombre» de Dn. media la concepción sapiencial, que hipostatiza la Sabiduría y hace de ella un ser divino. Dn. combina el concepto mesiánico de los profetas y el sapiencial. El autor sitúa a Dn. entre Prov., Eccli., Sap. y Baruc, y hace algunas indicaciones sobre su influencia en las Parábolas de Enoc, en los cuatro Evangelios y en el IV Esdras), pp. 321-346.—M. -E. Boismard, *Problemes de critique textuelle concernant le Quatrième Evangile* (examina varios textos de Jo., para confirmar su sospecha de que el IV Ev. ha sufrido una sobrecarga de textos explicativos. La tradición primitiva estaría representada por un texto breve empleado por Taciano y Crisóstomo, o bien por otro texto breve que se fundió con el anterior), pp. 347-371.—C. Spicq, *Le verbe ἀναπάω et ses derivés dans le grec classique* (estudia el desarrollo semántico de este término griego), pp. 372-397.—Jeanne Villete, *Que représente la grande fresque de la maison chretienne de Doura?* (las dos estrellas situadas junto al sepulcro son el símbolo de dos ángeles), pp. 398-413.—*Recensions*, pp. 414-425.—*Bulletin*, pp. 424-478.—*Programme de l'Ecole Biblique 1953-1954*, pp. 479-480.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religiuses, 1953, 1.—Hans-Joachim Schoeps, *Jésus et la Loi Juive* (en qué estadio de su evolución se encontraba la Ley en la época de Jesús), pp. 1-20.—Philippe-H. Menoud, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie* (se ocupa especialmente de los textos Act. 20,7-11 y 27-33-36, habida cuenta de 16,34), pp. 21-36.—Maurice Goguel, *Quelques observations sur l'oeuvre de Luc.* (las deficiencias desde el punto de vista histórico se explican por la asociación de las preocupaciones, una de orden teológico y otra de orden histórico. El problema de los orígenes del cristianismo no es sólo histórico, sino también teológico), pp. 37-51.—Jules Isaac, *De quelques abus dans la traduction et l'interpretation des textes*, pp. 52-65.

— — — — — **1953, 2.**—MARTIN NOTH, *La Catastrophe de Jérusalen en l'an 587 avant Jésus-Christ et sa signification pour Israël*, pp. 81-102.—FRANÇOIS QUIEVREUX, *La Structure symbolique de l'Evangile de Saint Jean* (estadística del número de veces que es empleada cada palabra y valor simbólico de este número. En cada pasaje del Evangelio el número de veces que es empleada una determinada palabra tiene valor y significado especial), pp. 123-165.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1953, abril.—A.-M. DUBARLE, J.-N. WALTY, *Bulletin de théologie biblique. Ancien Testament*, pp. 256-294.

Revue des Sciences Religieuses, 1953, julio.—J. SCHMITT, *L'Eglise de Jérusalem ou la «Restauracion» d'Israël d'après Actes, I-V* (estos capítulos, de inspiración mesiánica, son una verdadera epopeya escatológica, y están de hecho dominados por el tema de la teocracia plena realizada en Israel, es decir, en Jerusalén, en la naciente Comunidad apostólica), pp. 209-218.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1953, abril-junio.—ROBERT LUCKHAERT, O M. I., *Matthew 11,27 in the «Contra Haereses of St. Irenaeus»*, pp. 65*-79*.—ALBERT STROBEL, O. M. I., *Chronique biblique* (Antiguo Testamento: los manuscritos de Qumrân y nuevos descubrimientos), pp. 117*-121*.

Sciences Ecclésiastiques, 1953, 2.—ARTHÈME TÉTRAULT, *Bulletin d'Ecriture Sainte et de Théologie biblique*, pp. 153-162.

Scriptorium, 1953, 1.—J. STIENNON, *Du Lectionnaire de Saint-Trond aux Evangiles d'Averbode*, pp. 37-50.

Theologische Quartalschrift, 1953, 1.—WINKLHOFER, *Corpora Sanctorum* (observaciones a un artículo del mismo título publicado por H. Zeller, en Zfkth 71 (1949) 4 sobre los versículos 51 y siguientes del cap. 27 del Ev. de S. Mateo), pp. 30-67.

LIBROS RECIBIDOS

De ST. ANTHONY GUILD PRESS, 508 Marshall Streét. Paterson (New Jersey).

The Holy Bible. Genesis to Ruth, vol. I.—New Jersey, 1953.—130 × 200 mm., IX + 662 páginas.

De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

San Francisco Javier: *Cartas y Escritos*.—Madrid, 1953.—130 × 200 mm., XX + 578 páginas.

Nacar-Colunga: *Nuevo Testamento*.—Madrid, 1953.—90 × 135 mm., XXVIII + 916 páginas.

Iesu Solano, Ioseph A. de Aldama et Severinus González (†), S. J.: *Sacrae Treologiae Summa*, III. *De Verbo incarnato. Mariología. De gratia Christi. De virtutibus infusis*.—Madrid, 1953.—140 × 200 mm., XXIII + 902 páginas.

Santo Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe en dos volúmenes, II (último).—Madrid, 1953.—140 × 200 mm., XV + 944 páginas.

De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. París.

Les epitres de Saint Paul (La Sainte Bible): *Aux Galates. Aux Romains*.—París, 1953.—140 × 190 mm., 131 páginas.

Les Actes des Apôtres.—París, 1953.—140 × 190 mm., 216 páginas.

Le livre de Esdras et Néhemie (La Sainte Bible).—París, 1953.—140 × 190 mm., 118 páginas.

L'Evangile et les epitres de Saint Jean (La Sainte Bible).—París, 1953.—140 × 190 milímetros, 243 páginas.

De VERLAG HERDER. Freiburg.

Erik Peterson: *Apostel und Zeuge Christi*.—Freiburg, 1952.—125 × 195 mm., 44 páginas.

Alfred Wikenhauser: *Einleitung in das Neue Testament*.—Freiburg, 1953.—150 × 230 mm., XIV + 419 páginas.

HERMANN BÜCKERS: *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judit und Esther* (Die Heilige Schrift, Band IV/2).—Freiburg, 1953.—160 × 235 mm., VII + 399 páginas.

RUDOLF SCHONNACKENBURG: *Die Johannesbriefe* (Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII: fasc. 3).—Freiburg, 1953.—155 × 240 milímetros, XX + 299 páginas.

De EDITORIAL MARIETTI. Via Legnano, 28. Torino.

GIUSEPPE PRIERO: *Tobia* (La Sacra Bibbia).—Torino, 1953.—170 × 245 mm., 147 páginas.

De J. C. B. MOHR (Paul Siebeck). Tübingen.

ERNST LOHMEYER: *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament 16). Zweite, ergänzte Auflage. — Tübingen, 1953. — 180 × 250 mm., 208 páginas.

De EDITORIAL RAZON Y FE. Zurbano, 80. Madrid.

JULIO LEBRETON, S. J.: *La vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor*.—Madrid, 1953.—180 × 250 mm., 593 páginas.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «RAIMUNDO LULIO»

Hispania Sacra.—Publicación del Instituto «Enrique Flórez».

Publica estudios y notas de investigación sobre temas estrictamente histórico-eclesiásticos. Da preferencia a temas españoles, y entre éstos a todos aquellos que no sean ya objeto principal de otras publicaciones. En la segunda parte, Sección de documentación y bibliografía, se inserta cuanto se refiere a fondos de archivos eclesiásticos.

Semestral. Número suelto, 35 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista Española de Derecho Canónico.—Publicación del Instituto «San Raimundo de Peñafort».

Inserta trabajos muy interesantes y valiosos para todos aquellos que sientan afición a los estudios canónicos y para todos los que, por razón de su profesión, tengan necesidades de conocer más a fondo las leyes de la Iglesia.

Cuatrimestral. Número suelto, 25 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista Española de Derecho Internacional.—Publicación del Instituto «Francisco de Vitoria».

Dedicada al examen de las cuestiones jurídico-internacionales, tanto de Derecho Público como Privado, recoge la labor de especialistas españoles en estudios, notas, crónicas, recensiones, noticias de libros, revista de Revistas y bibliografía.

Cuatrimestral. Número suelto, 35 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Revista Española de Pedagogía.—Publicación del Instituto «San José de Calasanz».

Difunde la realidad educativa y docente de España y aspira a establecer vínculos de conocimiento a cuantos se afanan se nuestra Patria por realzar los estudios pedagógicos. Informa a sus lectores del movimiento educativo y pedagógico nacional, con preferencia en las naciones que hablan nuestra lengua. Al mismo tiempo se honrará con la colaboración de autores extranjeros.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista Española de Teología.—Publicación del Instituto «Francisco Suárez».

Abarca la investigación de todas las ramas de la ciencia eclesiástica y, en especial, lo que se refiere a España.

Trimestral. Número suelto, 12 pesetas. Suscripción anual, 40 pesetas.

Revista de Filosofía.—Publicación del Instituto «Luis Vives».

Esta revista da a conocer el fruto de las investigaciones de cuantos en España cultivan los estudios filosóficos, y suministra una amplia y fiel información de los movimientos filosóficos nacionales y extranjeros.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista Internacional de Sociología.—Publicación del Instituto «Balmes».

Revista dedicada a la investigación sociológica en sus variados aspectos: sociología pura y aplicada, sociologías especiales, demografía y problemas de población, historia social y del pensamiento social. Contiene una amplia sección informativa (información extranjera, americana, española y catolicismo social) y una copiosa sección bibliográfica y de pensamientos sociales.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 70 pesetas.

Valor hipostático del nombre divino en el Antiguo Testamento

(Conclusión.)

C) Explicación positiva de las fórmulas.

Tócanos ahora declarar positivamente el sentido de las fórmulas que venimos estudiando. Tratándose de expresiones orientales semíticas, no es probable que carezcan de parentesco ideológico con sus análogas en dichas lenguas. Por otra parte ,cada literatura y cada religión tiene no sólo analogías, sino diferencias más o menos características con las demás religiones, lo que trataremos de no perder de vista en la interpretación, pues el principio «la Biblia interpretada por la Biblia» no es sino la expresión de una de las más fundamentales leyes de la Hermenéutica (102).

Esto supuesto, comencemos por el estudio de las fórmulas en su ambiente bíblico. Del análisis que hemos hecho se deduce que no se puede fundadamente admitir el sentido de *hacer habitar el nombre, poner el nombre, estar el nombre* como si se tratase de una hipóstasis divina idéntica en cierto aspecto, con Dios mismo, aunque, en otro, distinta de El. Aunque ya hemos indicado más arriba algo de las dificultades que presenta intrínsecamente el *šem* hipóstasis del culto, nos

(102) Bien desatendida por una legión de investigadores bíblicos desde hace ochenta años a esta parte. Cfr. *Institutiones biblicae*, vol I, Romae, 1937, lib. IV, n.º 34, p 369-370; Höpfl, H., *Introductionis in sacros U. T. libros Compendium*, vol. I, 1940, n.º 631-635, 644, 648-652.

hemos de ocupar aún de ellas más adelante cuando directa y ampliamente tratemos de *šem* hipóstasis. Ahora nos basta partir de su inexistencia en las fórmulas estudiadas, para buscar en otra dirección el sentido de tales expresiones.

Tres son los elementos que creemos unirse para darnos el contenido de ellas:

a) la idea de posesión, propiedad y, consiguientemente, solicitud, cuidado, atención;

b) la idea del nombre sustituto o sinónimo de la persona;

c) la, a primera vista paradójica, mayor y menor plasticidad de las imágenes *habitar, poner* en la estilística hebrea del Antiguo Testamento.

a) *La idea de propiedad-solicitud-atención.*

Aunque incidentalmente, la hemos puesto de relieve en algunos pasajes de los estudiados. La idea nos es conocida, bajo otra fórmula parecida, desde los comienzos de nuestro análisis lingüístico (103): *qara šem Yahve 'al...* (104). Precisamente se emplea con tres objetos, dos de los cuales entran en las fórmulas deuteronómicas: el templo y la ciudad de Jerusalén. Falta en éstas el tercero de aquellos objetos, el arca, pero su ausencia se explica perfectamente ya que la razón de ser de la presencia del nombre de Yahvé en el templo era el arca, y vimos (105) que la construcción del templo era en orden a dar un lugar adecuado y digno al arca. El paralelismo de aquella fórmula con las deuteronómicas es saliente y no puede ser desatendido. Ahora bien, aquella fórmula se nos muestra como clara expresión de la propiedad y su consiguiente relación de afecto-cuidado-solicitud hacia la cosa poseída. Pero además de a los objetos, esa fórmula es aplicada especialmente a las personas, y por cierto, como garantía de asistencia divina, de protección, de defensa. Basta remitirnos a Dt 28,10 y Jer 14,9 (106).

---

(103) Reservamos para próxima fecha su publicación. En él no omitimos pasaje alguno de *šem Yahve*, tanto de los textos hebreos, como griegos del A. T.

(104) Generalmente los comentarios coinciden sobre el valor de ella.

(105) Página 306 ss.

(106) Si como quiere NÁCAR-COLUNGA leemos en 2 S 7,23, *laśûm lô šemô*, la expresión se acerca mucho a las deuteronómicas, y con un sentido totalmente de propiedad: «*dándole* (poniéndole) *su nombre*». Bien que no apoyada esta lectura por ninguna versión antigua, da un sentido muy aceptable, y muy en consonancia con el v. 24: «has confirmado como pueblo tuyo para siempre a tu pueblo, Israel».

Viniendo a las fórmulas deuteronómicas, es imposible desconocer en ellas la idea de propiedad. Ya los LXX en 1 P 28,3 interpretaron «*no edificarás casa para mi nombre*», como «*no edificarás casa que lleve mi nombre*», de modo que claramente expresaron en este lugar la equivalencia que en su mente hay entre *edificar casa para el nombre* y *edificar casa que, llevando su nombre, y por llevarlo, fuese casa de Yahvé* (107). Lo mismo parece según los LXX en 2 P 20. La oración de Josafat menciona *la casa edificada al nombre de Yahvé* (v. 8); pero en la oración misma el motivo de la impetración es la propiedad divina sobre el pueblo (v. 7) y sobre el templo (v. 9). Los LXX lucianeos expresamente leyeron *niqrā* (ni faltan manuscritos hebreos que lo añadían) y los demás es probable que lo entendieron así, como lo sugiere el uso de ἐπι en este lugar a diferencia de todos los otros en que tenemos la fórmula con el verbo *hayā* (1 R 8,16.29; 2 R 23,27; 2 P 6,5.6; 7,16; 20,9; 33,4), y nos dan ο εἶναι... ο ἐκεῖ ο εἶναι ἐν...

La misma construcción *banā bayit lî* que encontramos en 1 P 17,4, en su sentido natural está diciendo propiedad o, si queremos, la persona *in cuius commodum* se construye. Lo mismo se diga de los pasajes semejantes (ibid. v. 7,12; 22.5.6.19a; 22,6). Este último pasaje de 1 P 17,4 es más probativo, si se considera que la expresión *mi casa* no es rara en boca de Dios, y que la idea de propiedad, en cuanto a designar el templo, no puede ser expresada con más fuerza. Dígase lo mismo de 1 P 29,1ss sin omitir el v. 16 (*libnot l^eka bayit l^ešem qodšeka*) y 2 P 2,5.

El sentido de propiedad es confirmado por 2 P 6,32s donde el término del cambio de mentalidad del extranjero por lo que hace al templo, se hace consistir únicamente en que «*reconocerá que esta casa construída pór mí, lleva tu nombre*», es decir, *es propiedad tuya*. ¿No está indicando término tan inesperado, que las expresiones *poner, hacer, habitar, mi nombre* miran más al *ius propietatis* que a otras recónditas significaciones? Es significativo que el profeta más deuteronómico, Jeremías, sólo use una sola vez una fórmula deuteronómica, y en cambio use siete veces la fórmula que explícitamente nos habla de la propiedad divina sobre el templo (o sobre la ciudad por razón del templo). ¿No indica ese uso la ecuación real en la mente de Jeremías entre «*llevar*

(107) Cfr. nota 70.

el nombre de Yahvé» como efecto de *haber puesto* o *hecho habitar* su nombre en ella? Nótese que Jeremías 7,12 habla de Silo y emplea la fórmula más fuerte *šikkanti*.

Estos pasajes parece que prueban suficientemente que el sentido de propiedad formaba parte del contenido de estas fórmulas.

No vamos a negar que la fórmula *lᵉ šakken* o *laśûm šem Yahve*, es diferente de *niqrā šem Yahve 'al...* Pero no argüimos de la identidad, sino de la semejanza, y, sobre todo, de la existencia real, en los pasajes aducidos, de la idea de propiedad. Ni olvidemos el sentido de propiedad con que repetidamente habla Dios mismo del templo como de *su casa*. La semejanza de las expresiones pudo llevar a la identidad, al menos parcial, de significado. ¿Es tan difícil de concebir que la imagen de *pronunciar el nombre* sobre una cosa como señal de posesión, alterne o se sustituya con la imagen de *colocar* (tal vez por inscripción) *el nombre* sobre esa cosa, como señal también de pertenencia? Ambas serían expresiones de un uso sensible externo, como son las que se emplean aún hoy para indicar la propiedad, y notemos que tratándose de edificios, de un templo, era muy natural que se formase una expresión nacida del uso general de fijar en él una inscripción indicadora del Dios dueño del templo, sea que esa expresión conservase o no, más adelante, la realidad de su origen, es decir, sea que se conservase o no el uso de fijar la inscripción con el nombre de Dios.

Como alusión probable, no cierta, vamos a aducir un pasaje del Deuteronomio que no creemos carezca de interés. En 12,1-4, a manera de proemio a la ley centralizadora del culto, se expresa la orden de destrucción contra todos los lugares del culto cananeo: «*destruiréis enteramente todos los lugares donde las naciones que vais a ocupar han dado culto a sus dioses..., echaréis por tierra sus altares, despedazaréis sus cipos, quebraréis sus estatuas sagradas, quemaréis las estatuas de sus dioses, haréis que desaparezcan sus nombres de tales lugares*». La conclusión de esta acción destructora es: «*haréis desaparecer sus nombres de cada uno de sus lugares*».

Esos nombres no son ciertamente los nombres propios de los lugares de culto, en cuanto tales nombres geográficos —la conjunción *šᵉmam* con *minhammaqôm* lo impide— sino que son los nombres de los dioses venerados en los diversos lugares de culto, dioses nombrados en el v. 3 inmediatamente y en v. 2. Ahora bien, *šem* aquí puede ciertamente significar dos cosas, o, mejor, una y su consecuencia natural: haréis desaparecer de aquellos lugares los nombres de los dioses allí venerados *ašer 'abᵉdu šam haggoyim... elohehem*.

La expresión *minhammaqôm hahû* parece dar a entender que los lugares del culto llevaban visiblemente la inscripción del dios allí venerado, lo cual es natural y consta por documentos profanos (108), y la orden divina se extiende hasta la destrucción de aquellos nombres, que de no ser destruídos, habrían de conservar allí viva la memoria de los falsos dioses. Esta interpretación parece mejor que la de König, el cual piensa en el cambio de nombre geográfico por razón de estar compuestos con los de falsos dioses. Los nombres compuestos con los de los falsos dioses eran muchos, pero difícilmente se podrá probar que eran todos, y la orden, sin embargo, es absolutamente universal (109). Por esta razón parece más probable se refiera a los nombres inscritos en los lugares del culto (110).

Con esto se confirma lo que hemos propuesto como primer elemento de las fórmulas *laśûm* y *l'śakken: la idea de propiedad.* De modo que nada tendría de extraño que significasen *dar nombre, imponer nombre.*

b) *La idea de nombre sustituto o sinónimo de la persona.*

El segundo elemento es la sustitución y cambio entre nombre y persona. Esta sustitución la conocemos ya en más de un pasaje, vg. Ex 23,21, Is 30,27 (111). En nuestro caso la entendemos uni-

---

(108) Innumerables son las inscripciones de templos de la gentilidad semítica antigua, que los monumentos de toda clase del Oriente próximo nos han hecho conocer. Basta conferir cualquiera de las colecciones de textos asirio-babilónicos de Schrader, Lückenbill, King, etc., para encontrarlas en abundancia. Citaremos alguna solamente, que tiene el interés de mencionar el *mandato de construir* el templo. Tukulti-urta 1.º, c. 1250 a. C.: «*a* Asur, el gran Señor, al padre de los dioses... Tukulti-urta... La paz de Asur, señor del monte Abeh, su monte favorito, *donde me ha mandado edificar una soberbia morada,* su favor seguro yo imploro» (D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylon,* I, Chicago, 1926, p. 66-67, núm. 200). Adad-Nirari 3.º, c. 805-782 a. C.: «*A Nabû*... por la vida de Adad-nirari...» (ibid., núm. 745, p. 264). La construcción de un templo llevaba consigo normalmente la inscripción del nombre del rey edificador y del dios o diosa al cual se dedicaba, cf. del mismo Tukulti-urta (ibid., p. 56, núm. 161). No es improbable que el altar de Ex 17,15 y el de Josué 22,34 llevase inscrito el respectivo nombre.

(109) Omitamos ahora la práctica de esta ley, que no nos interesa. Desde luego, quedaron sin cambiar algunos nombres que se han hecho célebres, vg. Beth-Semes, Baal-Pe'or, etc. Cf. E. König, *Das Deuteronomium,* Leipzig, 1917.

(110) Sin duda, su desaparición lleva consigo la desaparición en la memoria de los hombres. Los pasajes de Sof 1,4, Za 13,2, inclinan por analogía a pensar que en Dt 12,3 se trata no de *la memoria, el recuerdo,* sino de los mismos *nombres* de los dioses falsos.

(111) En el capítulo *Análisis de los textos* de nuestra obra en publicación, creemos haber probado suficientemente este aserto.

da al primer elemento que acabamos de explicar. En vez de decir: *yo ocupo y tomo con ello posesión de una casa, templo*, etc., es enteramente natural decir: *pongo mi nombre* en la casa..., tanto más cuanto que la equivalencia nombre=persona es tan frecuente en la antigüedad semítica.

c) *Plasticidad de las imágenes «habitar» «poner» en la estilística hebrea del Antiguo Testamento.*

Finalmente, el *tercer elemento* es el que hemos llamado mayor y menor plasticidad de las imágenes *habitar... poner*, en la estilística hebrea del Antiguo Testamento. Las manifestaciones intelectuales de todos los pueblos nos presentan dos modos de concebir muy diversos: el filosófico, que procura abstraer de imágenes, y el popular, espontáneo y artístico, que apenas concibe sin ellas, más aún, que a los conceptos abstractos les da relieve, vida, independencia, personalidad. Ambos modos de pensar no se oponen en sí mismos; son modos de concebir y de expresar una misma realidad (112). Ahora bien, los pueblos semitas, más especialmente el hebreo, por su más débil contextura espiritual filosófica, por su carácter fuertemente intuitivo (113), presentan un lenguaje reflejo acusadísimo de este modo de pensar y expresarse concreto, plástico.

Es conocida de todos la escasez de términos abstractos en hebreo y la abundancia de imágenes que a nosotros resultan verdaderamente chocantes y aun, a veces, grotescas.

Esta manera de concebir explica suficientemente imágenes tan poco naturales para nosotros como *hacer habitar el nombre* de una persona para indicar su toma de posesión de un lugar. Pero que no son artificiales y quebradizas estas consideraciones lo podemos comprobar con unos cuantos ejemplos de la literatura circundante.

En primer lugar nos encontramos con que en acádico el verbo *šakanu* no significa de hecho *primariamente «habitar»*, sino *«colocar, poner, deponer, depositar»*. Pero no podemos negar que en el verbo *šakanu* está no solamente en su origen, sino posteriormente, de hecho, latente la imagen de *habitar*.

---

(112) Cf. GÖTTSBERGER, *Die göttliche Weisheit als Persönnlichkeit*, o. c., p. 1 s.; HEINISCH, *Personifikationen und Hypostasen*, o. c., p. 3 ss.

(113) Cf. JOHS. PEDERSEN, *Israel its Life and Culture*, I-II, London, 1926, p. 100-133.

Y, sin embargo, como decimos, la imagen llega a desvanecerse y perder su influjo semántico en muchas de las significaciones más frecuentes del verbo. Así, puede BEZOLD afirmar (114) que *šakanu šuma*, en sentido metafórico, es *entrar en posesión*. Unos ejemplos lo mostrarán.

Abdu-Heba o Puti (?) Hepa, reyezuelo de Jerusalén en tiempo de Amenofis IV, escribe al faraón: «*El rey ha colocado su nombre (ša-ka-an šumšu) en Jerusalén (ina mat U-rusalim) para siempre. Por esto no puede abandonar la región de Jerusalén*». Y en la carta siguiente repite: «*El rey mi Señor ha colocado (š-ka-an) su nombre (šumišu) en Oriente y Occidente*» (115). La idea de propiedad está bien clara: *šakanu* con *el nombre* expresa la toma de posesión: *hacer habitar el nombre = tomar posesión*.

Abi-Milki de Tiro hace en su carta al faraón la alabanza del buen virrey: «*si el siervo oye a su señor, bien le va a su casa; su nombre permanece para siempre*». Es decir, *tiene segura la posesión*. Igualmente del mal virrey: «*No oye la palabra de su señor, entonces su ciudad va perdida, su casa va perdida, no está su nombre en toda la tierra para siempre*» (116).

En una inscripción de Hammurabi, la primera del Louvre (117), se emplea al final una fórmula parecida a las nuestras y que muestra

---

(114) Cf. BEZOLD, *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, Heidelberg, 1926 s. v.

(115) J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln.*, I. Theil, Leipzig, 1915, número 287, lin. 60-62 y núm. 288, lin. 5-7. O. WEBER, que anota en un II. Theil los documentos, piensa que hay en estas palabras de Abdu-Heba una alusión a la introducción de la nueva doctrina de Ech-naton, Amenofis 4.º, sobre el monoteismo. Lo mismo piensa H. WINCLER, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, 1909, p. 8: que hay alusión al culto de Amenofis 4.º como encarnación del dios-sol, única divinidad. Otros son más sobrios en ver estas alusiones. Así en *Altorientalische Texte*, de GRESSMANN, no se dice palabra de ello, ni de santuario que hubiese en Jerusalén, del cual no se conoce absolutamente nada. Tampoco W. F. ALBRIGHT, *The Amarna Letters* en J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1950, p. 488 y 489. Sea lo que fuere de la alusión supuesta, ella no afecta al sentido de las frases citadas.

(116) KNUDTZON, o. c., núm. 147, lin. 45-51. Puede tener también el sentido de *dar a conocer* el nombre y, por tanto, la persona. Pero el contexto siguiente permite bien la interpretación de propiedad.

(117) L. W. KING, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi*, vol. 3.º, London, 1900, p. 190 s., lin. 25-31; P. JENSEN, *Inschriften aus der Regierungszeit Hammurabi's* (KB III Bd. 1. Hlf. Berlín, 1892) p. 123-125.

lo que decíamos, la plasticidad de la estilística semita: «*Yo hice un elevado castillo..., le di el nombre de Dur-Sin-muballit-abimwalidia* (castillo de Sin-muballit, el padre que me engendró)... *e hice habitar (lu-u-ši-ši-ib) en todo el mundo el nombre de Sin-muballit*». Estas palabras confirman el segundo elemento de que hablamos. Hammurabi *ha hecho habitar* (118) *el nombre* de su padre en todo el mundo = *le* ha hecho conocido en todo el mundo = ha hecho conocido *a su padre* en todo el mundo.

En cualquier sentido que se entienda la expresión, *toma de posesión*, u otro, vemos empleado el verbo *hacer habitar* en un sentido que difícilmente se adapta a nuestra estilística: *hacer habitar el nombre*, para decir: *darlo a conocer.*

También con el verbo *š k n* tenemos en ugarítico un texto donde se ve que el sentido de *habitar* (en ugarítico el primario y frecuentemente atestiguado) pasa a convertirse en el sencillo de *establecer, poner: él establecerá una región de soberanía: ars drkt yštkn* (119).

En fenicio poseemos un texto de las inscripciones de Karatepe que hace a nuestro caso. Es una inscripción de la estatua real encontrada, en cuya cuarta columna Azitawaddu termina, según la fórmula acostumbrada de tales inscripciones, con estas palabras: «*si algún rey o príncipe o persona significada dijese 'yo destruiré el nombre de Azitawaddu el rey, y coloca aquí (wst) un nombre (šm), si por codicia de esta ciudad dijere: 'haré una estatua singular' y coloca su nombre sobre ella (wstšm 'aly), el dios que está sobre Azitawadiyya, Baal Krnytrys, que bendijo a Azitawaddu quiera destruirlo*». Tenemos exactamente la misma idea de *toma de posesión* con el verbo *šit* tan fuerte como pueda serlo *śum* o *šakken* (120).

---

(118) Bien que no sea *šakanu*, sino *ašabu*, para el caso es lo mismo. En la composición de los nombres aparece el sentido de *šakanu* exclusivamente como *poner, imponer, dar* «el nombre», *hacerlo. Suma šakanu* tratándose de nombres compuestos no significa otra cosa que *nombrar*. Un bello ejemplo: *merari u šumam taškunima = él es tu hijo y tú le has dado también el nombre. Nabu šumaiškum = Nabu ha dado el nombre.* Los verbos *nabu* y *zakaru* con *šuma* significan *dar el nombre*. Cf. J. J. Stamm, *Die Akkadische Namengebung* (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft. 44. Bd.) Leipzig, 1939, p. 141-142.

(119) C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, III (Romae, 1947) s. v. y del mismo autor *Ugaritic Literature*, Roma, 1949, p. 36, Text 51, VII, 44.

(120) La indicación la debo a la amabilidad del R. P. O'Callaghan. Cf. Robert T. O'Callaghan, *The phoenician inscription on the king's statue at Karatepe*, Catholic Biblical Quarterly, 11 (1949) 233-248; el pasaje se halla en p. 238, lin. 13-20 del texto fenicio.

En ninguno de estos documentos tiene el nombre el carácter de hipóstasis, ni los verbos conservan toda la intensidad del color plástico que tal vez tuvieron en sus orígenes, sino que lisa y llanamente han venido a ser meras fórmulas de expresión para indicarnos *ocupación que funda propiedad*.

Esa ocupación creemos que en el caso de nuestras fórmulas lleva aneja la idea de presencia, pero tal vez no intrínsecamente, sino por coincidencia con ella. La idea de presencia divina en el templo estaba unida al arca desde sus comienzos, según ya hemos indicado, la cual fué siempre considerada como el símbolo y el garante de una especial manifestación de la presencia divina (121).

Con el tiempo esa especial manifestación se extiende al monte del templo y luego a toda la ciudad. Los profetas, aun los que más combatieron falsas confianzas en ello, alimentaron la creencia en esa particular presencia divina en Jerusalén. De esta acción profética son testimonios los textos aducidos más arriba (122). Y mientras más avanza la historia del pueblo de Dios, descubren más los profetas la futura ampliación de esa particular presencia, y también su profundización, al mismo tiempo que insisten en su elevado carácter. Así se explica que, desaparecida el arca en la visión del futuro, no sólo no desaparezca la divina presencia en el templo y en Jerusalén, sino que aumente en su manifestación, como después de Is 2,2-4 proclama Jer 3,17 y continúan prediciendo los profetas exílicos y postexílicos que hemos citado (123).

Con esto creemos que las fórmulas con *šikken* y *śûm* quedan suficientemente explicadas. Yahvé, poniendo su nombre en el templo, toma posesión de aquella casa como casa suya. Ese es el sentido fundamental. A él se aneja, naturalmente y *de facto*, la presencia personal no limitada o circunscrita, pero sí verdadera, como hemos mostrado más arriba y se ve en 1 R 8,12.13 y 2 P 6,41. Este segundo sentido, más de relieve en la fórmula *estará mi nombre allí*, queda

(121) Cf. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, p. 276 ss.

(122) Páginas 310-313.

(123) No será inútil recordar algunos pasajes significativos sobre la presencia de Yahvé, sin detenernos a valuar cada uno y sin repetir los ya aducidos, p. 310-313. Is 12,6, Os 11,9, Sof 3,5.15s, Ex 25,8; 29,43-45; 1 R 6,13. Es de notar que estos textos entienden la presencia de Yahvé como manifestación especial en un determinado lugar, no como restringida a él, pues la suponen también en los demás.

más en el fondo en *šakken* y *šûm*, sin que con ello haya desaparecido, ya que nunca se extingue por completo el equivalente semítico entre *šem* y *persona*. Queremos advertir, con todo, que aún puede haber, y parece probable, un sentido muy en relación con el intrínseco carácter de manifestación que es propio del nombre: el sentido de *dar a conocer*, que vimos en las palabras de Hammurabi expresado con un verbo que significa *hacer habitar*. Es decir, que también nuestras fórmulas *šikken* y *šûm* probablemente tienen el sentido consecuente de *dar a conocer*, inmediatamente el nombre y mediante él la persona. Esto nos confiere una penetración mayor de esas dos fórmulas y de la que en seguida expondremos: *m'qom šem Yahve*.

La fórmula «*edificar l'šem Yahve*» tiene consiguientemente el significado «*edificar para posesión del que lleva el nombre de Yahvé*», y al mismo tiempo para exhibición de su presencia (124).

La fórmula «*estar el nombre de Yahvé allí*» pone de relieve más el sentido de presencia personal y deja más en el fondo el de propiedad.

Finalmente, la fórmula *qiddeš l'šem Yahve* se encuentra en dos diversos verbos dependientes de *qiddeš:* en 1 R 9,3 *laśûm*, y en su paralelo 2 P 7,16 *lihyot*, mientras que en 1 R 9,7 *lišmî* e igualmente en 2 P 7,20 que es su paralelo. Esto nos quiere decir que, con toda probabilidad, la fórmula *lihyot* es equivalente *de facto* a *laśûm*..., y además que la forma *hiqdašti lišmi* es igual *de facto* a *hiqdašti laśûm* (o *lihyot*). Con esto tenemos claro el sentido de *qiddeš l'šem Yahve:* es santificar o consagrar para el *šem Yahve*, o sea, para posesión de Yahvé y presencia suya particular.

En todas estas cinco fórmulas, el *šem Yahve*, aunque represente como término inmediato, *de facto*, a Yahvé mismo, pero no lo hace sino a través de una mediación, casi imperceptible, del nombre mismo *Yahvé*. Mejor diríamos, el uso del vocablo *Yahvé* no es sino puro medio de expresión. Porque la fórmula originalmente se entendía de la colocación material del nombre vocablo en el lugar, es por lo que la expresión vino de hecho a significar con estos verbos *la posesión y la presencia* de la persona portadora de ese nombre-vocablo.

Nos queda aún por examinar el sentido de *miškan šem Yahve* y *m'qom šem Yahve*. No son sino una brevilocución de las fórmulas

(124) No parece que en esta fórmula tenga lugar el sentido de *para gloria de...* El sentido de *kûn* en Eccli 47,13 es igual al de *banā*.

estudiadas. Son *la habitación edificada* o construída *para propiedad y particular presencia de Yahvé, el lugar* que tuvo por objeto ser *peculiar propiedad de Yahvé y su especial morada,* sin que falte, especialmente en la segunda, el sentido específico de *šem* o manifestación revelacional. En todas partes se manifiesta Yahvé, a todas partes se extiende su presencia, todos los lugares son posesión suya, pero ha elegido especialmente una ciudad y en ella un templo para habitación en medio de los suyos y como sitio en donde y desde donde mostrarse y revelarse señaladamente. Por eso puede hablar de *mi morada, mi casa, mil ugar* (125).

Jdt 9,8. El texto giego de Jdt 9,8 nos presenta una fórmula de no pequeño interés en relación con las deuteronómicas. Aquí se nos habla del σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματος τῆς δόξης σου, que los enemigos pretendían manchar (sin duda *tammē*). Evidentemente, σκήνωμα reproduce a *miškan* (126) y καταπαύσις es el representante de *mᵉnuha* (127); «*el nombre de tu gloria*» está por *šem kᵉbodeka.*

Ahora bien, ¿qué es *šem Yahve* en la frase *mᵉnuhat šem kᵉbodeka?* Sin duda que aquí tendríamos un buen apoyo para el *šem Yahve* hipóstasis. Pero, si en realidad hubiera existido ese concepto en Israel, otras hubieran sido las señales de su existencia que las que hasta ahora hemos encontrado. Como, por otra parte, no es probable se trate de una personificación poética (el estilo no la favorece), creemos que la frase se ha de explicar o bien tomando al *šem Yahve* como mero sinónimo de Yahvé, o tomando la palabra *mᵉnuha* como la palabra *miškan* en Sal 74,7 ya explicada, es decir, como brevilocución para expresar la idea de *domicilio, habitación,* edificada (o «preparada») para propiedad y especial presencia de Yahvé. *Šem*

---

(125) Respecto al sentido de *šem* en estas dos fórmulas, cf. lo que acabamos de decir de las otras cinco. La fórmula citada en p. 290, *miqdaš lᵉšimka* de 2 P 20,8 es de explicar como las dos que acabamos de estudiar. En ella el sentido de morada-propiedad-presencia es más fuerte que el de manifestación-revelación. Aunque Is 18,7 ha sido discutido en su autenticidad, no hay razón para negárselo al profeta. Desde luego, su carácter métrico debe ser reconocido. Por otra parte, su contenido está en armonía con v. 2 y con 14,24-27.

(126) Menos probablemente a *ohel* que nunca ocurre con *nombre de Dios.*

(127) Las otras palabras que responden al griego καταπαύσις no tienen probabilidad: *ahuzzā* (1 vez), *noah* (1 vez), *manoah* (1 vez), *šabā* (3 veces), mientras que *mᵉnuhā* (6 veces). Fritzsche sostiene también *menuhā* y cita Is 66,1: O F. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des AT,* 2) Leipzig, 1853.

Yahve como sinónimo tiene apoyo en Is 66,1, donde se habla de *mᵉqom mᵉnuhati* y Eccli 36,12 τόπον καταπαύματος σου y Sal 132,8.14. *Mᵉnuhat šem kᵉbodeka*, como brevilocución de análoga construcción a *miškan šᵉmeka* y *mᵉqom šem Yahve*, tiene en su favor la existencia de esas fórmulas ya estudiadas. Difícil es elegir una u otra interpretación (128).

Nu 6,27. Estrecha conexión lingüística tiene con las fórmulas que acabamos de estudiar, la de Nu 6,27: «*así pondrán mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré*».

Mientras todos están de acuerdo sobre la belleza tanto externa como interna de la bendición y sobre su fina y elevada espiritualidad (129), la diferencia de opiniones es grande por lo que toca a su antigüedad y sobre todo por lo que toca al sentido mágico de la pronunciación del nombre.

El problema de su antigüedad no nos interesa en este lugar. CLAMER ha mostrado bien su origen mosaico y su no necesaria colocación en Lv 9,22 (130).

El valor mágico del nombre en la bendición es sostenido, siguiendo a GIESEBRECHT, por BÄNTSCH, GRAY, HOLZINGER (131), WADE, entre los comentadores, pues en otras clases de obras o artículos son legión inútil de reseñar. El mismo GRETHER (132) nos dice en este lugar que el nombre pronunciado es concebido como una fuerza real, que opera por ser pronunciado y garantiza la presencia de Dios en el lugar de la pronunciación y asegura el fin de la bendición (ayuda

---

(128) Eliminar *šem kᵉbodeka*, si bien tenga un fundamento analógico en Eccli 36,12 no es suficientemente sólido. Cf. MILLER, *Das Buch Judith*, Bonn, 1940, el cual relaciona la expresión directamente con las fórmulas deuteronómicas ya estudiadas. Esta relación sería más evidente si tuviéramos *miškan šemeka*. Pero interviniendo *mᵉnuha*, nos mantenemos en la reserva.

(129) Cf. B. BAENTSCH, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Göttingen, 1903; J H. GREENSTONE, *Numbers with Commentary*, Philadelphia, 1933; H. HOLZINGER, *Numeri*, Tübingen, 1922.

(130) Ni es su lugar más adecuado el que asignan los LXX al v 27 después de Nu 6,23. Basta leer la versión griega para convencerse de ello: «así bendeciréis a los hijos de Israel, diciéndoles (y pondrán mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré): bendígate el Señor y guárdete...». Cf. A. CLAMER, *Lévitique, Nombres-Deutéronome*, París, 1940.

(131) G. B. GRAY, *Numbers*, Edinburgh, 1903; H. HOLZINGER en KAUTZSCH-BERTHOLET, *Die heilige Schrift des Alten Testamentes*, 4.ª ed., Tübingen, 1923; G W. WADE, *Numbers*, London, 1919.

(132) O. c., p. 19-20.

y protección); que la expresión tiene un fondo mágico en cuanto medio de actuar sobre Dios el sacerdote que bendice, pero que en su conexión actual el carácter mágico queda en la penumbra, pues se trata de una plegaria y es Dios el que pronuncia el nombre.

Pero, en realidad, nada más lejos de la bendición y del v. 27. La bendición no muestra el más mínimo carácter coaccional propio de las fórmulas mágicas. Ninguna fuerza atribuída a la mera pronunciación del nombre, sino tres optativos dobles hacen depender únicamente de Dios la concesión del favor, y por si quedase duda encontramos la expresa declaración de la libre benevolencia divina actuando en la bendición *y yo los bendeciré*. Ni tiene el nombre absolutamente el carácter de una hipóstasis divina, que mágicamente actúe sobre la divinidad misma. Si con algo queremos comparar a estas bellísimas súplicas, es con las fórmulas de nuestros sacramentos, pero con una diferencia, y es que en éstas el carácter asertivo (133) les da un sentido de causa eficiente, que falta completamente en la bendición aarónica (134).

Descartemos, pues, el carácter mágico que tantos han pretendido ver en este pasaje, y su natural consecuencia de mirar aquí al nombre como un doble de la persona.

Un sentido mucho más profundo y mucho más bello, en armonía con la fórmula misma y con la fe constante del pueblo israelita, que siempre se sintió «pueblo de Yahvé», es el que hay en las palabras «así pondrán mi nombre sobre los hijos de Israel». Es el sentido que se comprueba estudiando la fórmula *niqrā šem Yahve 'al...*, y lo vemos especialmente aplicado al pueblo de Dios.

También se comprueba esta misma fe, patente en la confianza de ser oído en las oraciones, especialmente en el templo, por ser pue-

(133) Deprecativo en las liturgias orientales.

(134) Y sin embargo, aun en las fórmulas de los sacramentos es totalmente injusto el carácter mágico que les reprocha, a partir del luteranismo, la heterodoxia hasta nuestros días: no se puede hablar de coacción sobre la divinidad, donde se trata de acciones que la misma divinidad pone libremente en nuestras manos y condicionalmente a determinadas disposiciones morales. Cf. K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Rahmen der altchristlichen Umwelt*, Freiburg i. Br. 1943, c. IV: *Der antike Aberglaube, Vorbemerkungen*, p. 359-365. Hoy comienza a producirse un laudable cambio de opinión en ciertos sectores de la producción alemana protestante. Interesante en este respecto son los artículos de Oepke sobre el Bautismo en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. Kittel. Asimismo W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig, 1932, p. 140-149.

blo de Yahvé (135). Esa fe tiene su fundamento evidentemente en Ex 19,3-8. Pero aquello fué un momento histórico consignado en ese lugar, cuya memoria necesitaba renovarse constantemente para ser viviente y eficaz. Ningún acto de la vida popular y nacional poseía, como el sacrificio cotidiano, la fuerza doctrinal y afectiva pedagógica para convertir en alma de Israel la fe y la íntima confianza que esta fórmula era capaz de darle, repetida por días, años, siglos, en el momento más íntimo y solemne de su vida religiosa. Al oír a lo largo de su continua existencia de labios del ministro instituído por Dios la triple deprecación, en que el nombre tremendo, santo, venerando, caía sobre el pueblo postrado en trepidante adoración no para amenazarle, sino para asegurarle la benevolencia divina, el favor y la amable luz del divino rostro, ese pueblo incorporaba de modo indeleble a su propio ser la conciencia de que era el pueblo de Dios entre los pueblos de la tierra. Ni el día de hoy ha desaparecido esa conciencia de la raza más probada por la tragedia histórica nacional.

Así que los sacerdotes ponían el nombre de Yahvé sobre el pueblo al pronunciarlo sobre él, dándoselo como nombre propio religioso-nacional y asegurándole con ello ser posesión divina, objeto viviente de la solicitud, del cuidado, de la providencia divina paterna. Con asombrosa propiedad tendría lugar aquí el nombre compuesto asirio que más arriba consignábamos: *Meraki u šumam taškunīma = él es tu hijo y tú le has dado también el nombre.*

La palabra *w'śamu* es una doble metáfora: colocarán mi nombre sobre Israel, al pronunciarlo cada día en la bendición sacerdotal, y colocándolo sobre Israel, renovarán constantemente la relación que conmigo tiene de propiedad, más aún de hijo que lleva mi nombre (136).

La fórmula es de una sencillez conmovedora. Sus 15 palabras distribuídas en un climax tanto verbal como ideológico, forman hemistiquios de longitud creciente, al mismo tiempo que el pensamiento se reviste de imágenes siempre más elevadas e íntimas. Primero la bendición general y la custodia del Señor sobre los bendecidos. Luego el rostro iluminado por el amor portador de la ternura. Finalmente, el movimiento de los ojos divinos, que buscan al amado para concederle eficazmente la paz, con la plenitud de incolumidad y prosperidad en todos los órdenes encerrada en la palabra hebrea *šalôm* (137).

---

(135) Los pasajes son conocidos: Dt 28,10, Is 63,19, Jer 14,9; 2 P 7,14, Bar 2,15, Eccli 36,14; 2 Mc 8,15. Cf. también Is 43,7.

(136 Como vemos, la relación de este *śûm* con el *śûm* de las fórmulas deuteronómicas es manifiesta.

(137) Cf. NÖTSCHER, *Das Angesichts Gottes schauen*, p. 140-146, donde además se encuentran reunidos algunos característicos paralelos extrabíblicos a las expresiones de la bendición. NÖTSCHER propone la palabra *Wohlergehen* para sintetizar toda la felicidad espiritual y material que encierra la palabra *šalôm*. Interesante

Es un mundo de confianza alegre en Dios, de santa paz de Dios. Es la expresión del reposo espiritual de la comunidad en los cuidados paternales divinos. Es la dulce prenda de la estrecha unión de Yahvé con su pueblo, al que engendró, rescató, condujo cual águila sobre sus alas hasta enseñale a volar, y al que, llegado a la mayor edad, quiere darle conciencia segura de ser amado. La divina fuente de bendición envía aquí sus aguas hasta el mar de la paz (138).

Resumiendo, pues, lo dicho, las fórmulas deuteronómicas y sus afines son expresiones que primariamente indican la ocupación como fundamento de propiedad. Esa ocupación viene designada con una plasticidad no desconcertante, si se mira a la fórmula *poner su nombre en tal lugar*. En nuestras mismas lenguas, no sería un atentado al equilibrio y moderación estilística occidental. Mucho menos para el exaltado estilo de los orientales (139).

Si algo más nos choca la expresión *hacer habitar el nombre*, tengamos presente, aparte de lo ya antes anotado, dos cosas: primeramente que no faltan paralelos extrabíblicos, donde tal frase es obvia para indicar el mero sentido de ocupación propietaria y al mismo tiempo presencia revelacional (140), sin el más leve dejo de hipóstasis para el nombre; y segundo, que en acádico el verbo *šakanu* vino a tener, al lado del sentido *habitar*, el sentido llano y liso de *poner*, sin que retenga nada del concepto de *habitar*. ¿Por qué, pues, hemos de mirar al piel hebreo de *šakan* con un sentido tan relevante de *habitar?*

En segundo término incluyen la idea de presencia personal, y, finalmente, el elemento revelacional o manifestativo inherente al nombre. En unas se acentúa más un elemento, en otras otro.

No es necesario entrar en la cuestión, para nosotros accidental, del origen que estas expresiones tuvieran. ¿Tienen su razón de ser

---

es el paralelo que aduce aquí H. Strack, *Die Bücher Exodus, Leviticus und Numeri*, München, 1894, tomado del cilindro de Sargón: «querido (literalmente «levantamiento de ojos = objeto del levantamiento de ojos») de Anu y Dagan». Cf. E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, II, p. 38. Sobre el concepto de *šalôm* es interesante por su riqueza el cap. *Peace and Salvation* de Pedersen, o c., p. 311-355, bien que no pone de relieve el aspecto más importante de la plenitud espiritual de bienes.

(138) Este último párrafo lo hemos tomado casi a la letra, de Bäntsch, en su comentario a Números.

(139) Cf. p. 350-353.

(140) Cf. p. 348-353.

en un estadio de la mentalidad semítica en el que los conceptos que llaman primitivos sobre el nombre forjasen las fórmulas como expresión de un doble, de un ser paralelo al nombre? No es imposible. ¿Es, además, probable? Ningún dato tenemos para afirmarlo en concreto. Más bien el ambiente general que sobre las relaciones entre nombre y portador reina en el Antiguo Testamento induce a negarlo, o al menor a considerarlo improbable, ya que en él no se encuentran suficientes vestigios, por lo que hace a los nombres humanos, de esa mentalidad llamada primitiva (141). ¿Es, en cambio, su origen el que hemos indicado de la mayor plasticidad imaginativo-conceptual oriental? Posible también es. ¿Es, además, probable? En concreto tampoco podemos afirmarlo. ¿Quién conoce el estado de la lengua en su estadio formacional, la herencia del semítico primitivo y tantos otros factores lingüísticos que pudieron influir al acuñarse la expresión? Una modesta reserva nos parece más científica que una arbitraria fantasía. El estado actual de los conocimientos culturales del oriente nos parece que debe frenar el inconsiderado apetito de construir sobre la arena de datos insuficientísimos

§ 2.° *Šem Yahve sujeto de proposiciones*

En un número de pasajes suficientemente abundantes, *šem Yahve* aparece como sujeto de una proposición. No tratándose en ellas de *šem Yahve* vocablo, ni de *šem Yahve* mero sinónimo, es evidente que nos encontramos ante una hispóstasis del nombre «Yahvé». Así se puede formular el argumento en favor de esta teoría deducido del papel que hace *šem Yahve* en no pocas proposiciones.

Como pasajes pertinentes aduce GRETHER Is 12,4b; Ier 10,6; Za 14,9; Ml 1,11 ac. 14; Sal 8,2.10; 20,2; 54,8; 76,2; 111,9; 135,3.13; 148,13; Pv 18,10. EICHRODT enumera Sal 54,8; 20,2; 75,2; 89,25; 124,8. Añadamos 99,3.

Toda la fuerza de esta argumentación descansa en dos supuestos: *a*) el nombre de Yahvé no es en esos pasajes nombre-vocablo; *b*) ni sinónimo de Yahvé.

Pero estas suposiciones no se demuestran verdaderas, sino antes al contrario. De estos textos tienen ciertamente *šem Yahve* como nombre-vocablo: Za 14,9; Sal 135,13. Los más hacen a *šem Yahve*

(141) EICHRODT, o. c., p. 15.

sinónimo de Yahvé: Is 12,4b; Jer 10,6; Ml 1,11.14. Sal 75,2 no es, con toda probabilidad, de este lugar, pues la crítica textual da como lección el verbo *qarā*, no *qarôb*, de modo que *šem Yahve* no es sujeto. En Sal 8,2.10 *šem* tiene el sentido de intrínseca majestad y excelsitud divinas que tan magníficamente se dan a conocer en la creación produciendo en el hombre la admiración de la grande, excelso, extraordinariamente bello. Lo mismo se diga de Jer 10,6 (142).

Los más señalados textos que pudieran entrar en cuestión son Ex 23,21; Is 30,27 y Sal 20,2. En los dos primeros no se pasa de la sinonimia, mientras que el último es, a nuestro juicio, nombre-vocablo, sea en el sentido de nombre invocado, sea en el de nombre impuesto al pueblo y, consiguientemente, al rey, su cabeza (143).

---

(142) Damos aquí a *šem Yahve* la significación que hemos creído más probable. Pero queremos advertir que aun en los textos que presentamos como nombre-vocablo o nombre-sinónimo sólamente como más probable, la alternativa es entre ellos (en algún caso particular entre ellos y alguna significación que no pertenece al problema que ahora tratamos), de modo que no hay lugar a excluir allí, como lo presuponen Grether y Eichrodt, el sentido *šem* nombre-vocablo o *šem* sinónimo.

(143) El sacrificio que antes de la batalla ofrece el rey, con la comunidad reunidos en el templo, para impetrar de Dios la victoria, es la ocasión indicada para que el pueblo levante la voz suplicante y derrame delante del Señor sus votos por el triunfo de las armas reales, que son las armas nacionales (v. 2-6). La voz del sacerdote infunde a todos seguridad del socorro divino (v. 7-9) y ve ya a los enemigos cayendo derrotados, mientras las legiones de Israel reportan el triunfo (v. 9). El bello antifoneo se cierra con la hermosa súplica de la plebe: «¡Dios salve al rey! Oiganos en este día en que solemnemente le invocamos» (v. 10). Pudiérase creer, en vista del paralelismo entre v. 2a y 2b, que *šem elohe ya'qob* es un sinónimo de Yahvé. A ello se añade que en v. 10 no se menciona al *šem Yahve* cuando se pone la frase que tiene el mismo sentido «Dios salve al rey». W. E. Barnes, *The Psalms*, London, 1931. J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, I, París, 1936. H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen*, Bonn, 1936. Fr. Nötscher, *Die Psalmen*, Würzburg, 1947. Pero la mención del *šem* de 2b parece que debe tener su razón de ser. La sola sinonimia con Yahvé deja insatisfecho el ánimo. Sal 124,8, que contiene una idea paralela a ésta y al v. 10a, no nos da sinonimia, sino nombre-vocablo. Añádase que en v. 6 y 8 se trata de nombre-vocablo. Todo esto nos hace ver en 2b un paralelismo no sinónimo, sino sintético o progresivo y en *šem elohe ya'aqob* al nombre-vocablo, como lo sostienen A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Cambridge, 1906, y König, *Die Psalmen*, Gütersloh, 1927, en el sentido de súplica para que «Dios se muestre tal cual su nombre dice». H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926, también lo admite, pero con sentido mágico, y B. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen, 1922, se aproxima: «presencia del numen adorado en el culto». Si buscamos en qué sentido va a proteger al rey el nombre-vocablo, pudiera pensarse en la invocación, como lo hicieron Agelio, *Commentarii in Psalmos et*

No es necesario detenernos más en el examen de este argumento. Ex 23 e Is 30 y Sal 120 son los más salientes textos. En los dos primeros (el tercero, no ofrece dificultad), la sinonimia explica suficientemente lo que pudiera parecernos chocante. Ni creemos necesario recurrir, sobre todo en Is 30,27, a una prosopopeya. La identidad real con el mismo Yahvé explica el que *šem Yahve* venga desde lejos ardiendo en ira. Los atributos personales de Yahvé pasan naturalmente a caracterizar a su sinónimo, que no es sino un sustituto *lógico*. Por lo demás, aun en el caso de faltar la sinonimia, no tendríamos razón para pasar de una prosopopeya, dada la naturaleza poética del pasaje. Sólo cuando por otros caminos estuviese probada la existencia de un *šem Yahve* hipóstasis, sería lícito suponer aquí más que una prosopopeya de él. Pero ese precisamente no es el caso

GRETHER reconoce que en no pocos pasajes de los citados, la alternancia de *Yahve* y *šem Yahve* tiene por causa una *variedad de dicción*, o sea un recurso estilístico (144). Pero cree que no basta esto, sino que aquí se ha empleado *šem Yahve*, y no *Yahve* intencionadamente. Así en Ml 1,11.14 cree que tiene énfasis el usar *šem Yahve* cuando se trata de su veneración entre los gentiles. En Za 14, el v. 9a mira a Yavhé mismo, el 9b a su culto. En Jer 10,6 tanto Yahvé como su nombre, son grandes, pero éste con respecto a su actuación. En Sal 8,2 no es a Yahvé a quien, contemplando la creación, alaba el autor, sino a su manifestación. En Sal 20, todo él impregnado de la idea deuteronómica de que Yahvé está en el cielo, mientras que su *šem* en el suelo, Yahvé oye la plegaria, pero su nombre es el que protege, e

---

in divini officii cantica, Romae, 1606, BELARMINO, *Explanatio in Psalmos*, I, Roma, 1931, J.MARIANA, *Scholia in Vetus et Novum Testamentum*, Parisiis, 1620, y SA, *Notationes in totam Sacram Scripturam*, Antuerpiae, 1598 (aunque AGELIO y BELARMINO admiten también la sinonimia, MARIANA la virtus y SA la *virtus* y la sinonimia), pero es más conforme a todo el contexto añadir, cuando menos (sin excluir el sentido de nombre-invocado a causa del v. 10b, pero poniendo el acento fundamental en la relación del nombre al pueblo como nombre que el pueblo lleva) la cualidad de rey teocrático, jefe del pueblo de Dios, que le hace llevar su nombre. Este privilegio le valdrá la victoria. En atención a su propio nombre, que Dios ha concedido a los que por ello son suyos, les ha de mostrar favor, los ha de proteger evitando la derrota. Y en atención a ese nombre por el cual pelean, cuyas batallas son batallas de Yahvé, pide el pueblo la victoria para su rey. En esa relación que el pueblo aduce va contenido un doble motivo. Por llevar el nombre «Yahvé», por ser suyos, son objeto de paternal providencia. Por llevar ese nombre pide el honor divino que no se vean avergonzados con una derrota. Ambos motivos van incluídos, aunque más el primero que el segundo.

(144) O. c., p. 45.

igualmnte es el nombre, como poder activamente protector aquí en la tierra, el que obra (145).

Comenzando por esta última afirmación, y prescindiendo de la afirmación sobre la mente deuteronómica del Salmo 20, su fragilidad se palpa, si miramos que el v. 3 donde se invoca la ayuda, habla de la tierra (del santuario jerosolimitano) y en ella el actuante no es el nombre, sino Yahvé mismo, como lo prueban vv. 4-5; y que el v. 7 nos habla del auxilio salvador de Yahvé, no del nombre, auxilio que el poder divino del cielo opera aquí en la tierra. De Sal 8,2 ya dimos la explicación, y por ella se ve que es gratuíta la visión de un nombre *Yahve* que se distinga de él y que sea el objeto de la alabanza: aparte de que ese nombre hipóstasis llenaría, según el salmista, todo el mundo con una inmensidad que jamás presenta *šem Yahve* y que tan mal se concilia con su origen hipostático del templo; y de que en el mismo Salmo no se relega a Dios a su cielo transcendente, sino que se le hace actuar en este mundo, ordenándolo y dirigiéndolo todo a provecho del hombre.

Za 14,9 no admite en *Yahve ehad* el sentido de afirmación sobre la unicidad de Yahvé en sí mismo, sino que evidentemente orienta esa unicidad al reconocimiento aquí en la tierra: «*Yahvé será rey sobre toda la tierra. En aquel día Yahvé será único* (= será de hecho *reconocido como único*) ... *y su nombre único*». Por tanto desaparece todo sentido de *šem* único como ser que aquí en la tierra recibe el homenaje debido a Yahvé dël cielo. Este pensamiento es totalmente ajeno y contrario al pasaje.

Finalmente, Ml 1,11.14. De la afirmación de GRETHER no vemos otro sentido sino el de que *poner al «nombre» cuando se trata de la adoración gentílica es señal de que se le concibe como ser distinto de Yahvé, evitando así la disminución de la transcendencia.* En verdad que no vemos lo que importa para el caso la mención precisamente de los gentiles. La transcendencia divina aparecería disminuída tanto si se trata de los gentiles, como si se trata de los yahvistas. Es decir, esto que se llama disminución de la transcendencia, puesto que en la realidad no lo es.

Pero precisamente antes ha dicho Dios: 1,5: «*Lo veréis* (su intervención destructora) *y diréis: Yahvé* [no su nombre] *es grande dentro de las fronteras de Israel*». Además, tal consideración es extraña a Malaquías. En efecto, Dios según él, *no su nombre,* actúa en este mundo infraceleste. Es Dios, no su nombre, quien deja asolados los montes de Edom (1,3), el que arruina los edificios (1,4); El quien trata con Leví (2,5), El quien hará despreciados a los sacerdotes (2,9), El el padre-creador del pueblo (2,10). Es Dios, *no su nombre,* a quien los judíos resultan cargantes con sus dichos (2,17), empleando el profeta aquí una palabra lo más opuesta a esa transcendencia solitaria que nos quieren persuadir (*yaga'b'*) Es

(145) O. c., p 45-46.

El quien viene al templo en los tiempos mesiánicos (3,1.2) y quien purifica de adulterios y magia (3,5) y de gente que no teme a Dios (3,5: *lō yᵉr'eᶜuni*) (146), que le roba (3,8). Es Dios, *no su nombre*, de quien harán experiencia (3,10 *bᵉhanuni*) los hasta ahora negligentes judíos y aun los piadosos que murmuran de su providencia (*hazᵉqû ᶜalay dibrekem*) y de que los malos yahvistas tienten (*bahanu*) a Dios, *no a su nombre* (3,15); sin hablar de la intervención de Dios inmediata, *no de su nombre*, en el gran día de Yahvé (3,17.24c). Más se pudiera aún poner de relieve la inexistencia en Malaquías de un Yahvé transcendente supramundano junto con un *šem Yahve* actuante suyo en el mundo. Pero lo dicho basta.

Ni en estos pasajes, ni en otros que conozcamos, se presenta *šem Yahve* como revelación o manifestación de sí mismo en cuanto diferente de Yahvé. En ninguno de ellos se presenta a su lado como un ser distinto, sino que le sustituye *verbal y lógica, no metafísicamente*, aunque haya casos en los que precisamente se ha escogido *šem Yahvé* por el color de manifestación que la palabra *šem* lleva consigo, como ya lo advertimos en Is 30,27.

§ 3.° *Šem Yahve como medio dinámico hipostático*

Los pasajes aducidos por GRETHER son: Sal 54,3; 89,25 como argumento cierto de *šem* hipóstasis, y 20,6; 44,6; 118,10-12; 124,8; Pv 18,10 como más probable (147). EICHRODT es más sobrio aún y enumera sólo Sal 44,6; 54,3; 89,25; 118,10-12 (148). GRETHER insiste, con razón, en que la expresión adverbial *bᵉšem Yahve* no sólo puede significar *pronunciando el nombre de Yahvé*, sino que, por toda una serie de indicios, probablemente lo significaba en muchos pasajes postdeuteronómicos (149). Dejemos este camino y afirmemos que de hecho *bᵉšem Yahve* en más de una ocasión no significa *pronunciando el nombre*. Las razones positivas ya las exponemos en su lugar (150).

Pero los lugares aducidos no muestran que el nombre de Yahvé sea una hipóstasis por medio de la cual, instrumentalmente, obra Yahvé en el mundo.

---

(146) Pocos profetas tienen frases más fuertemente antropomórficas, precisamente con verbos que incluyen deshonra.

(147) O. c., p. 50-51.

(148) O. c., p. 17.

(149) O. c., p. 48-50.

(150) En nuestra obra de conjunto sobre todo el tema *Šem Yahve*.

En Sal 89,25, aun dejando aparte la explicación que en su lugar hemos dado y que no concuerda con *šem* hipóstasis, estamos plenamente en ambiente de personificaciones poéticas, como lo prueba el primer estico, a no ser que hayamos de admitir una hipóstasis para *emunā* y otra para *hesed*! ¿Habremos de admitir también otra para el *poderoso brazo de Yahvé* v. 11a (*bizro'a uzzeka*), y otra para *ṣ'daqā* v. 17b, y otra para *r'sôn* v. 18b? (151). Lo único que se deduce en v. 25b es que *šem* es causa de la exaltación. Pero no que sea un verdadero instrumento en manos de Dios. De lo contrario, siempre que Dios es presentado obrando por sus atributos, tendríamos una verdadera instrumentalidad y consecuentemente una hipóstasis, conclusión por lo demás absurda.

Lo mismo digamos de Sal 54,3. Si a *šem Yahve* por ir en expresión adverbial con *b'*, lo hacemos hipóstasis, ¿haremos también hipóstasis a *g'burā*? ¿Y también a *emet*? v. 7. ¿No vemos al cantor que en v. 6 nos habla sin dificultad de Dios como auxiliador directo, sin miedo a manchar esa transcendencia que no existe así en ninguna página del Antiguo Testamento?

Supérfluo creemos insistir en el análisis de los textos en los que se ha creído encontrar un *šem Yahve* medio dinámico manipulado por Dios, del cual se distinguía hipostáticamente. Los dos mencionados bastan para ejemplo, pues son los más indubitables, como nos lo asegura GRETHER.

Señalemos las causas de ésta que nos parece desorientación manifiesta en el aprecio de *b'šem*, como indicio o argumento de un *šem Yahve* hipóstasis. Son dos, ambas de carácter hermenéutico. La primera el no atender al estilo poético, y tomar como realidad metafísica lo que es una figura de ornamentación: la prosopopeya. La segunda, considerar el *b'* como argumento de una instrumentalidad estricta y real, cuando tantas veces es impropia y sólo estilística. A veces se une a estas causas el prescindir del contexto próximo o remoto que tan seguros son de ordinario (152).

---

(151) Todo el Salmo es de una exaltación poética manifiesta. En v. 9 dos atributos divinos circundan a Yahvé; en v. 15 otros dos forman el trono de Dios, ante el cual otros dos hacen la guardia. Aun en la parte 2.ª, que es donde se encuentra el v. 25, tenemos en v. 34 a *hesed* personificado y a *emunā* con *bet instrumental*: ¿los haremos por ello hipóstasis?

(152) Ejemplo el Salmo 124,8, donde si se mira el v. 1 y el 2 se ve claro que en el v. 8 no se piensa en el nombre de Yahvé como en un representante intra-

Innecesario también, detenerse a examinar el argumento que GIESEBRECHT y KAUTZSCH creen encontrar en el *šem Yahve* objeto del culto, amor, esperanza, profanación, homenaje. Como bien indica GRETHER (153), en los pasajes respectivos *šem Yahve*, cuando no es, como a veces sucede, nombre-vocablo, es estricto sinónimo de Yahve aun en aquellos casos en que ha habido alguna especial razón para la alternancia *šem Yahve-Yahve*. La sinonimia da la explicación necesaria y suficiente de su aparición en ellos (154).

§ 4.° *La hipóstasis de šem Yahve como explicación integral*

Hemos examinado en el párrafo anterior los fundamentos positivos que pudiera haber para un *šem Yahve* hipóstasis de Yahvé. Este examen ha dado un resultado negativo sobre la existencia de tales fundamentos.

Conviene ahora, usando el procedimiento inverso, considerar el problema en la hipótesis de existir en los pasajes citados algunos indicios que hicieran sospechar la hipóstasis. Esto supuesto, hay que hacerse las siguientes interrogaciones:

a) ¿Presenta el *šem Yahve* deuteronómico los caracteres de una verdadera hipóstasis?

b) ¿Muestra el *šem Yahve* postdeuteronómico esas características? Veámoslo brevemente.

A) EL ŠEM DEUTERONÓMICO Y SU CARÁCTER DE HIPÓSTASIS

Tomamos como campo de estudio el Deuteronomio mismo, Reyes y Paralipómenos, y Jeremías como profeta tan señaladamente deuteronómico.

El *šem* del templo tiene, se dice, caracteres de verdadera hipóstasis, porque recibe el culto.

---

mundano del dios transcendente celeste. También se puede notar lo mismo en Sal 20,2. Cf. Pv 18,10 con 18,11.

(153) O. c., p. 39-43.

(154) El recorrido que hicimos de Malaquías mostrando la inconsistente afirmación de GRETHER y otros, de que el *šem Yahve* es empleado para evitar a Yahvé el descenso de su trascendencia, nos dispensa en este lugar de hacer lo mismo con otra afirmación del mismo autor (o. c., p. 41), que cree ver en la solicitud por la trascendencia la razón de la elección del término *šem Yahve* en vez de *Yahve* en

Si, en efecto, fuera así, como quiera que *šem* está en el templo y Yahvé en el cielo, la distinción de ambos no pudiera ser más clara, y como, por otra parte, recibir el culto parece atributo personal, el carácter de hipóstasis estaría manifiesto.

Antes de pasar adelante fijémonos en la última suposición, que está muy lejos de ser cierta: ¿no puede recibir el culto sino una hipóstasis? Preciso es distinguir: el culto absoluto, sí; el culto relativo, no. La imagen recibe el culto en toda religión que las tenga, y, sin embargo, no es hipóstasis. Lo mismo sucede con las llagas, el corazón, las reliquias de todas clases, y aun con el mismo nombre, al cual, como representante mental y afectivo de la persona nombrada, se dirige de hecho el culto relativo, que, como todo culto relativo, se tributa por razón de la persona, y en último término (no en inmediato) va a ella. Ahora bien, el nombre de Yahvé podía ser venerado, honrado, alabado, celebrado, cantado, amado, como se venera, honra, alaba, celebra, canta, ama, lo que a la persona de Yahvé pertenece. Luego la consecuencia que fluye es que del hecho de recibir culto el *šem Yahve* del templo, no se sigue su carácter de hipóstasis, sí su distinción de Yahvé.

Pero vengamos al hecho mismo del culto dado al *šem* del templo.

a) *El culto al šem del templo en el Deuteronomio.*

Si comenzamos por el Deuteronomio, que es el introductor del poderoso teologúmeno divisor de la historia de la teología del *šem*, nos encontramos con una desilusionante realidad. De todas las fórmulas

---

algunos pasajes en que *šem Yahve* va como objeto del culto. Sólo en su *šem* puede el hombre acercarse a Yahvé, ni puede tocar a Yahvé mismo una ofensa humana, sino a su *šem*. La falsedad de esta afirmación la podemos comprobar en seguida en otros libros sagrados vg. en Ez 22,26; 13,19 (*halal*) Dt 31,20; Sal 10,3; 74, 10a.18a (*ni'es*) Is 65,3 (suponiéndolo deuteronómico) Dt 4,25; 9,18; 31.29; 32,16 21; 2 P 28,25; 33,6; 34,25; 16,26; Sal 106,29; Jer 25,6, etc. El libro de Joel, postexílico según GRETHER, en su segunda parte ¡qué modo tan plástico no tiene de pintar a Yahvé muy ajeno de esa trascendencia en 3,4.12.16.20 (cfr. además 2,27)! Estos parcos sondajes pudieran multiplicarse a placer en los autores postdeuteronómicos postexílicos. Lo cual no quiere decir que posteriormente a los libros sagrados no fuese desarrollándose el uso de sustituir a Yahvé por su *šem*, a causa, no de la trascendencia metafísica, sino del creciente temor reverencial con que se iba rodeando a todo lo divino. Pero se trataba de un sustituto verbal meramente lógico y psicológico, ya que se aplicaba tanto a Yahvé en el cielo como a Yahvé en la tierra.

características, no hay un solo pasaje donde el culto vaya al nombre. El *šem* está allí totalmente al margen del culto, ni se hace mención de él sino para repetir que el Señor pondrá en el templo su nombre. El culto va dirigido allí a Yahvé mismo, a El se sacrifica; ante El, a quien se supone naturalmente presente en el arca, se come el banquete sacrificial; ante El se tiene el regocijo sagrado; a El se le consagra y dedica la Pascua, la fiesta de los tabernáculos; ante El se hace la adoración. Así 12,5.11,21; 14,23.24ss.; 16,2.6ss.10ss.15ss.; 26,2.3ss.10s. Absolutamente inexistente aparece el nombre en el culto, y sólo sirve para condicionar la legitimidad del lugar del culto, servicio para el cual es totalmente innecesario e impertinente el carácter de hipóstasis. Es más, el culto deuteronómico celebrado en el lugar del nombre, no solamnte no va dirigido a él, sino que ni se realiza siquiera en su presencia, sino en presencia del Señor (155).

De todo lo cual se deduce que el *šem* del templo no ejerce función alguna de representante de Yahvé (156), ni siquiera hace el papel de una estatua invisible (157), ni se puede decir que «Yahvé se hace encontradizo al hombre en su *šem*» (158) El hombre llega al templo e ignora dónde está ese *šem*, pero sabe muy bien dónde está Yahvé su Dios, ni se dirige para nada a ese *šem*, pero ora, sacrifica, adora a Yahvé su Dios. Si fuera en verdad representante de Yahvé, ¿qué dificultad habría en que al *šem* se dirigieran los actos de culto mencionados? Las estatuas de los falsos dioses, los *genii*, precisamente aducidos en comparación por GIESEBRECHT y GRETHER (159), recibían el culto todo, porque eran considerados como verdaderos representantes de la respectiva divinidad. Si el *šem* deuteronómico del templo no lo recibe, es porque no lo consideraban como tal los teólogos deuteronómicos (160).

---

(155) No examinamos ahora las fórmulas «santificar *para su nombre* la casa», «edificar *al šem* una casa». De ellas ya dimos explicación en su lugar y no tienen eficacia para establecer una hipóstasis. Nos hemos detenido en las que forman el argumento básico de los hipostasistas.

(156) Contra GRETHER, o. c., p. 34 s

(157) Ibid.

(158) Ibid.

(159) GIESEBRECHT, o. c. p. 123; GRETHER, o. c., p. 34.

(160) Es para nosotros incomprensible después de lo dicho, cómo afirma GRETHER que el culto se relacionaba en Israel con el *šem* más acentuadamente que en otras religiones, que la centralización del culto en único lugar convirtió al *šem* en único objeto del culto israelítico (o. c., p. 42-43). La frase *reconocerán tu nombre*,

b) *El culto al šem del templo en Reyes y Paralipómenos.*

Sin detenernos, porque es supérfluo en cosa tan comprobada, recordemos para empezar, que en 1 R 6,11-13, obra segura del deuteronomista (161), queda desautorizada la oposición entre Yahvé en el cielo y Yahvé en el templo: «*habitaré en medio de los hijos de Israel* (*w^e šakanti b^etok b^ene yisra'el*) *y no abandonaré a mi pueblo*».

Pero viniendo al objeto propio de este apartado, pueden recorrerse todos los sitios en que en Reyes y Paralipómenos se habla del *šem* del templo, y se verá que no hay un solo pasaje en que una sola acción del culto vaya dirigida a él (162).

En la plegaria salomónica 1 R 8, que es lugar clásico de la teología deuteronómica y del teologúmeno *šem* representante en la tierra de Yahvé celeste, la oración del pecador, del extranjero, del pueblo que va a la batalla, de los desterrados, va siempre dirigida a Yahvé, no al *šem*. Y si se habla de alabanza al *šem* v. 33.35, ese *šem* no es el *šem* del templo, como inmediatamente se ve al decir: «y *te* rueguen y *te* supliquen en esta casa» v. 33 (163). Más aún, la plegaria se hace en el templo en presencia de Yahvé, no ante el *šem* 1 R 9,3; 2 P 20,9; el incienso se quema *ante el Señor, para El* 2 P 2,3.5; el templo ha de ser magnífico porque es *para el Señor*, no para el *šem* 2 P 2,4.5; la adoración va a Yahvé, no al *šem* 2 P 7,3; sin mencionar los sacrificios que evidentemente se ofrecen a Yahvé, jamás al *šem* 2 P 7,4 (164).

Añadamos para terminar este apartado, ¿presenta el *šem* deuteronómico del templo algún otro carácter personal? ¿La inteligencia? ¿La voluntad? No conocemos ninguno. La conclusión, pues, es otra vez negativa.

---

1 R 8,13.35, ya quedó explicada y es totalmente impertinente e insuficiente para fundar semejante afirmación.

(161) Cf. p. 309 s.

(162) Sobre la frase *edificar una casa al nombre*, cf. p. 346 ss.

(163) El nombre que en v. 43 reconocerán los extranjeros no es tampoco el solitario habitante del templo de los hipostasistas, sino el nombre «Yahvé» o el mismo Yahvé: «temiéndo*te*».

(164) No citamos sino algunos pasajes comprobativos, que se pudieran citar hasta lo exhaustivo.

B) El šem postdeuteronómico y su carácter de hipóstasis

No vamos a dilatarnos en este apartado. Las mismas consideraciones podrían hacerse proporcionalmente en esta etapa que en la anterior. El *šem* que en esta época recibe culto, no es distinto de Yahvé, es su sinónimo verdadero (165). Inútil sería, pues, mirarle como hipóstasis distinta, receptora del culto. Conviene además fijarse en que de todos los verbos cúlticos empleados con *šem Yahvéé* en esta época, no hay ni uno sólo que exprese la oración de petición y ni uno tampoco que hable de sacrificio ofrecido al nombre, siendo así que parte de la literatura que pertenece a este período es posterior a la restauración del templo (166).

Queremos sólo notar, como complemento del anterior apartado, que en la literatura postdeuteronómica donde con más frecuencia recurren los pasajes en los que ven al *šem* como hipóstasis, no ya en el templo, sino en el cielo, ese ser no presenta casi nunca sino caracteres estáticos, no dinámicos (167). Así Is 12,4b *excelso*, Za 14,9 *único*, Ml 1,11.14 *grande* y *reverendo*, Sal 8,2 *magnífico*, 54,8 *amable*, 111,9 *santo y venerable*, 135,3 *dulce y bondadoso*, 135,13 *duradero*. Solamente Jer 10,6; Sal 20,2; Pv 18,10 presentan un *šem* dinámico, actuante. Pero en ninguno se presenta como un ser inteligente, volitivo, es decir, con atributos personales. Tal carencia de atributos personales es inexplicable en un ser que, según sus defensores tiene después del Deuteronomio un desarrollo tan abundante, sea como sujeto de proposiciones, sea como medio de la actuación divina inmanente en el mundo. O lo que es lo mismo, este hecho confirma las conclusiones negativas que hasta ahora hemos deducido sobre la existencia de un *šem* hipóstasis.

Finalmente conviene consignar que Ml 1,11b donde al *šem* se le

(165) Así lo reconoce Grether, o. c., p. 43.

(166) Sal 99,6 no ofrece dificultad, pues *invocar el nombre* está declarado inmediatamente por *invocar a Yahvé*, de modo que la sinonimia es manifiesta. Pero, aparte de eso, nada puede asegurar la edad exílica o postexílica de este Salmo. Cf. Herkenne y Nötscher.

(167) Ya tratamos en su lugar estos pasajes directamente como argumentos en favor de *šem* hispóstasis. Cf. p. 360 ss. Además advirtamos que vamos a considerar aquí estos pasajes en el sentido que les dan estos autores, no en el que nosotros hemos creído comprobar en la primera parte de nuestra obra en publicación, capítulo «Análisis de los textos».

ofrece sacrificio, no lleva a *šem* sino como a sinónimo de Yahvé, circunstancia manifiesta en el hecho de ir entre otros dos *šem Yahve* que también lo son (168).

§ 5.º *Bases históricas de šem Yahve hipóstasis*

Tres pudiéramos asignar según GIESEBRECHT, GRETHER, EICHRODT: independización del nombre en el culto, vinculación de *šem Yahve* al templo como designación de la especial presencia divina en él, y el aumento creciente de la transcendencia divina.

1.ª base histórica: la independización del nombre en el culto.

El hecho de invocar, celebrar, cantar el nombre de Yahvé en el lugar del culto, habría ido llevando insensiblemente a dar algún ser a ese nombre, sería camino para la hipostasificación.

Esta consideración tiene algo de verdad, y es que el culto era una atmósfera natural y propicia para el desarrollo cada vez mayor del uso del nombre divino entre los israelitas. Tanto el culto público, como el privado eran medio aptísimo y eficacísimo para arraigar en el alma individual y nacional las asociaciones mentales y afectivas que cada vez más convertían al tetragrama en divisa nacional, en palladium para la hora del peligro, refugio del espíritu en las penas, exclamación de triunfo en el júbilo de la victoria.

Pero notemos en seguida dos cosas. Primero, que el uso, por más intenso y universal que se le suponga, no lleva consigo ninguna virtud para que el nombre vaya cobrando independencia *metafísica*, es decir, real, sino para la *lógica*, de terminología y para la *sicológica*. Mientras no intervenga otro elemento extrínseco al uso mismo, no pasará el nombre a ser algo independiente de la persona nombrada. Segundo, que si el culto influyó tanto como hemos admitido en el uso del nombre Yahvé, no se puede ver en él la causa prevalente, desde luego no única, de esa profundización, en la vida israelítica.

---

(168) GRETHER reconoce que en este pasaje la presencia de los dos *šem Yahve*, sinónimos de *Yahvé*, es la que ha operado la relación del sacrificio al *šem* de v 11 b. Cf. o. c., p. 39.

En efecto, las fórmulas cúlticas ni por variedad ni por número de pasajes sobrepujan a las no cúlticas, sino con una leve diferencia (169). La conclusión final que de su estudio se desprende es que el culto no es el hecho decisivo en la lingüística de *šem Yahve*. Si su papel en los fenómenos lingüísticos es importante, como no podía ser menos, no es *ni condicinador ni preponderante*, tanto si se mira a su frecuencia, como a su desarrollo histórico, que van independientes de lo cúltico. En el desarrollo del uso del nombre Yahvé otras fuerzas actúan paralelas a la cúltica: la que pudiéramos llamar teológica, representada por la enseñanza doctrinal profética a partir del más grande y decisivo de todos en su influjo teológico, Moisés, y continuada en todo tiempo aun por los ininterrumpidos *n°biim*, y la que pudiéramos llamar teocrático-política representada por los jueces, que, si bien por las diversas dinastías y por la vida toda política nacional con muchas defecciones, se sentía penetrada de la conciencia de ser el pueblo de Yahvé, el pueblo de Dios.

De lo dicho se infiere que la base histórica del culto como explicación de la independización del nombre y camino para la hipóstasis, si ya en sí misma es inconsistente, en su realidad histórica no sólo no es necesaria, sino que es completamente inexistente e inadecuada.

2.ª base histórica: la vinculación del nombre divino al templo.

La segunda base histórica para la hipostasificación del *šem* la constituye la que Eichrodt llama vinculación del nombre al templo como designación de la especial presencia divina.

El hecho es cierto, al menos precisivamente (170). Pero lo que no se sigue del hecho es el camino para la hipostasificación.

En efecto, de que el nombre esté muy vinculado al templo, y aun como garante, si se quiere, de la atención de Yahvé sobre él (171), no se sigue que ese nombre vaya tomando cuerpo más allá de su papel de nombre-vocablo, hasta convertirse en un ser independiente del

(169) El estudio de la que llamaríamos estadística cualitativa y cuantitativa de las fórmulas que emplean *šem Yahve*, lo hacemos en el capítulo «Reflexiones comparativas del estudio lingüístico».

(170) No olvidemos que esa vinculación, al menos cuando se trata de varias de las fórmulas deuteronómicas, consiste primariamente en el carácter de propiedad, como ya expusimos, p. 346 s.

(171) Por ser su propiedad y estarle dedicado especialmente.

nombrado. Al menos según la naturaleza de las cosas, no se ve lo obvio del paso. Por mucha virtud para atraer al nombrado que pongamos en el nombre, no se dará el hecho de que el nombre mismo se convierta en su representante, ni mucho menos que en vez de obrar la presencia del nombrado, la sustituya él con la propia presencia, que eso sería desprenderse de su función propia dinámica, que es traer al nombrado.

Según EICHRODT, que es quien insiste más en ella, «en Israel, tratándose de nombres humanos nunca se avanzó como en los pueblos primitivos hasta hacer del nombre un ser paralelo del nombrado, de gran influjo para él en bien o en mal» (172). ¿Cómo entonces es explicable que habiendo sido refractario el pueblo israelita a esa tendencia universal de los pueblos primitivos precisamente en el hecho más ordinario de la vida humana, que es el uso del nombre entre hombres, de modo que no queda vestigio en el Antiguo Testamento de semejante tendencia, cuando se trata del nombre divino se manifiesta y tan poderosamente? Esta sería una explosión sicológica plenamente impreparada. Para admitirla, serían necesarios argumentos más sólidos.

3.ª base histórica: el aumento creciente de la transcendencia divina.

Tratar este tema por extenso requeriría por sí una disertación. Los elementos necesarios para un juicio suficiente quedan anteriormente expuestos en diversos lugares (173). Ellos nos inducen a formular esta proposición: el creciente aumento de la transcendencia divina no es un proceso metafísico, sino sicológico y de terminología verbal.

Los profetas siguen, después del destierro, presentando la intervención divina en el mundo con tanta inmanencia como los anteriores, diríamos aún que con mayor (174). Es Dios mismo el que sigue actuando en el mundo en todas las cosas, él mismo dirigiéndolo todo, presente entre los hombres, acatado o injuriado por ellos, sin que vean en las expresiones fuertes señaladas en Malaquías, y aun en Ezequiel, atentado contra la transcendencia divina.

Para el Salterio hizo ya un estudio WESTPHAL, que resumimos en

(172) O. c., p. 15, y remite a GIESEBRECHT, o. c., p. 75 s, 91 s.

(173) Obra citada, en publicación.

(174) Recordemos lo dicho de Joel, Malaquías y pudiera añadirse Ageo, etc.

otra parte (175), según el cual en los Salmos «las dos sentencias casi se equilibran por igual, apareciendo, unas veces el cielo como morada de Dios y otras Sión». Este juicio que comparte luego BERTHOLET (176), y que está fundado en la realidad, no cabe desvirtuarlo, o mejor dicho, interpretarlo, como lo hace GRETHER (177), en el sentido de que las corrientes antiguas (de Yahvé inmanente al mundo, Yahvé en el templo) no fueron anuladas por la nueva teología, sino que llevaron cauces paralelos. La verdad es, que ese modo de interpretar el hecho, sólo se impondría en el caso de que la hipóstasis de la teología construída a base de *šem Yahve* hipóstasis, primero del templo, luego celeste, descanse sobre realidades firmes.

No siendo así, la interpretación de ese hecho, a saber, la aparición por igual de *Yahve* y de *šem Yahve* en la esfera mundana después del Deuteronomio, está en que no se operó la transformación supuesta de una transcendencia real de Yahvé, sino verbal.

El proceso se opera, y en el judaísmo bíblico apenas discernible, muy tarde, comenzando por los últimos libros, Eclesiástico, Sabiduría, y esto en el orden verbal, con ciertos sustitutos del nombre de Yahvé, con ciertas circunlocuciones *el nombre del Santo*, etc. En el orden real, Dios sigue siendo presentado actuando aquí en la tierra, a la vez que permanece infinitamente elevado en el cielo (178).

ARTÍCULO 3.º CONCLUSIONES

Las conclusiones de este trabajo sobre *šem Yahve* hipóstasis son, según lo anteriormente expuesto, bien sencillas.

Una observación histórica referente a la Teología Bíblica en este particular punto es que fué GIESEBRECHT quien abrió una época en el estudio de *šem Yahve* hipóstasis. Los trabajos siguientes más bien

---

(175) *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento*, «Estudios Eclesiásticos», 26 (1952), 336-39.

(176) En la segunda parte de *Biblische Theologie* de STADE: *Die jüdische Religion von der Zeit Esdras bis zum Zeitalter Christi*. Tübingen, 1911, p. 63-64.

(177) O. c., p. 42.

(178) Aun en el judaísmo postbíblico, el proceso fué mucho más verbal que metafísico, al menos en el palestinés. Cf. F. G. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Chritian Era*, vol. I. Cambridge, 1929, P. II *The idea of God* c. IV, p 415-421, y el trabajo preliminar *Intermediaries in jewish Theology*, Harvard Theological Review», 15 (1922), p. 41-85.

se han dedicado a prolongar y ensanchar sus directrices, eliminando al mismo tiempo interpretaciones textuales menos consistentes. Este ha sido el mérito de GRETHER y EICHRODT. En cambio, otros muchos autores o recibieron sin particular examen las conclusiones de GIESEBRECHT, o las rechazaron, generalmente sin entrar a ponderar los apoyos concretos en que se fundaba.

Por lo que respecta a la teoría misma del *šem* hipóstasis, hemos ido viendo que es una construcción sin fundamento. El más aparatoso y que extiende más sus prolongaciones por otros libros, el basado en las fórmulas deuteronómicas como representantes de una teología del *šem*, se muestra inconsistente así teológica como lingüísticamente.

No se prueba una doctrina deuteronómica (179) que elimine la presencia de Dios mismo en el templo o en la tierra, antes hemos creído demostrar lo contrario. Además la inmanencia divina se presenta en estos autores tanto como su transcendencia, y aun se muestran tan libres en sus fuertes expresiones como quizá no lo son tanto los autores predeuteronómicos.

Por otra parte al *šem* del templo, introducido precisamente como representante de Yahvé para el culto jerosolimitano, le falta totalmente ese culto, que jamás aparece, ni en el Deuteronomio ni posteriormente a él, dirigido al *šem* del templo, sino directa y exclusivamente a Yahvé. Sin olvidar además la inconsistencia metodológica del argumento fundado en la recepción del culto para concluir de él a una hipóstasis.

A esto se une que el *šem Yahve* postdeuteronómico no presenta carácter personal, apenas si tiene otros atributos que los estáticos y, si aparece alguno dinámico, jamás la inteligencia ni la volición. Y mirado internamente, el teologúmeno era inepto para el fin pretendido, por trasladar a otra esfera, superior, sin duda, pero también natural y limitada, la presencia de Dios mismo.

Los hechos históricos que sirvieron de base a la hipóstasis del *šem*, no menos resultan o insuficientes para explicarla o inexistentes. En cuanto a la independización que el nombre habría recibido como efecto del culto, por una parte no se explica por el mismo factor del uso cúltico del nombre, y por otra consta por el estudio lingüístico, que desarrollo del *šem* y uso en el culto no eran magnitudes parale-

(179) Ya dijimos lo que entendemos por Deuteronómico: del Deuteronomio y de los autores influenciados por él.

las, sino que hay otros factores no cúlticos, sí doctrinales e históricos, concurrentes en la misma medida al progreso del uso del nombre en Israel.

La vinculación del nombre al templo como designación de la especial presencia divina, no explica por qué el nombre haya de ir tomando cuerpo y haciéndose independiente del nombrado, antes al contrario, nos encontraríamos con el fenómeno de que su mismo función, de atraer la presencia divina al ser pronunciado, sería la causa de que esa presencia divina se anulase y quedase sustituída por la presencia del mismo *šem*. Por lo demás es inexplicable el hecho de que no habiendo en el Antiguo Testamento ni vestigio de ideas primitivas sobre el nombre, tratándose de los nombres humanos, sólo con respecto al de Dios estarían presentes en Israel.

Finalmente el aumento de la transcendencia divina en el sentido en que lo toman los defensores de *šem* hipóstasis, es un proceso sicológico verbal, no real, permaneciendo hasta el fin del Antiguo Testamento Yahvé como Dios que inmediatamente lo interviene todo en el mundo, sin quedar nunca relegado a su cielo, mientras que en cambio en los últimos libros se inicia, bien que aún muy lentamente, el proceso de trascendentalización divina, en el sentido de que para hablar de Dios comienzan a usarse las circunlocuciones que más tarde fueron carácter distintivo de la literatura judía palestinesa.

R. CRIADO, S. I.

Facultad Teológica (Granada).

Origen español del Códice Lugdunense de la Vetus Latina

1. Nota preliminar

Ante todo creemos oportuno hacer una aclaración. En nuestros estudios y conferencias sobre el texto de la Biblia latina hemos reivindicado para España algunos códices que habitualmente o se ha supuesto que tuvieron otro origen, o al menos se les ha desvinculado de un probable origen hispánico.

Entre estos descuellan de un modo especial dos: el *Lugdunense* y el *Ottoboniano*.

Por lo que se refiere al *Ottoboniano*, claramente defendimos esta posición en un artículo que escribimos en esta misma Revista el año 1943 (1). Y después en otras ocasiones, a lo largo de nuestras investigaciones sobre los manuscritos bíblicos españoles.

Por lo que se refiere al *Lugdunense*, lo hemos venido haciendo también desde la misma época (2), si bien al principio sólo de pasada. El año 1949 presentamos al concurso del Consejo de Investigaciones nuestra *Vetus Latina Hispana* que fué galardonada con el Premio F. Franco. Y en esa obra incorporamos ambos códices al acervo documental ibérico. El códice *Ottoboniano* hace el número 6 de nuestro *Indice*, el *Lugdunense* el número 7. Por lo cual el P. Bover, al dar cuenta al mundo culto de la obra premiada, desde las páginas de esta misma Revista, como uno de los méritos relevantes de la obra, podía indicar que en ella «se reivindican para España códices bíblicos de primer orden existentes en el extranjero» (3).

---

(1) T. Ayuso: *El texto de la Vulgata*, EB 2 (1943), 51-54.
(2) Cf. ex. gr.: *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945), 54.
(3) J. M.ª Bover: *La Vetus Latina Hispana*, EB 9 (1950), 247.

Finalmente, en la XIII[a] Semana Bíblica Española, que tuvo lugar en Madrid durante el mes de septiembre de 1952, dedicamos una conferencia íntegra a demostrar el origen hispano del *Lugdunense*, de la cual son fiel reflejo las presentes páginas.

Es de notar que la conferencia de Madrid se limitaba expresamente al *Lugdunense*, pero el tema no se desvinculaba del *Ottoboniano*. Las razones son generalmente las mismas, las pruebas comunes e idéntico el procedimiento. Mas, como por otra parte se trata de códices distintos, de origen diverso, que han seguido luego rumbo diferente por los caminos de la Historia, no se les puede englobar y estudiar como si fuesen un solo manuscrito, optando por tratar de ellos aparte.

El estudio del *Ottoboniano* ha sido entregado al Monasterio de Montserrat, y cuando estas páginas sobre el *Lugdunense* se publiquen en ESTUDIOS BÍBLICOS, habrá salido ya a la luz pública, según creemos, en la *Colectánea* que aquel Monasterio prepara en homenaje al P. Ubach. Ambos artículos están escritos al mismo tiempo. Tienen, por fuerza, muchas cosas comunes. El lector perdonará las repeticiones que encuentre. Pero, escritos a la vez, no hemos podido remitir del uno al otro. Y estando destinados a distintas publicaciones —lo cual equivale a decir que los lectores con frecuencia no han de ser los mismos—, nos hemos visto precisados a repetir algunas cosas, por coincidir las pruebas y el procedimiento, en gracia a los que, siendo lectores habituales de ESTUDIOS BÍBLICOS, no puedan adquirir la publicación montserratense, o viceversa.

2. HISTORIA DEL CÓDICE LUGDUNENSE

Como hacemos notar en otra parte (4), «hay dos Manuscritos con este mismo título, parecidos además en el contenido y de épocas afines, que se prestan a confusión. Son, sin embargo, distintos. Uno pertenece a la *Vetus Latina*. El otro a la *Vulgata*». Aquí tratamos exclusivamente del perteneciente a la *Vetus Latina*.

Generalmente se dice que este famoso Manuscrito fué descubierto por Delisle durante el otoño de 1878.

---

(4) T. AYUSO: *La Vetus Latina Hispana*, tomo 1.º, *Prolegómenos*, página 349.

Quizá no sea del todo cierto. F. Fleck había hablado mucho antes de él (5). Pero a Delisle le cabe la gloria de haberle dado a conocer definitivamente.

En efecto. El 22 de octubre de 1878 lo dió a conocer en un discurso pronunciado en la *Academie des Insc. et Belles-Lettres* de París, y publicado inmediatamente (6).

Poco tiempo después apareció reimpreso este trabajo por M. L. Niepce (7).

Pero el Manuscrito descubierto por Delisle no estaba entero. Contenía sólo parte del *Pentateuco*. Los tres libros a que se refiere el título de su discurso pertenecen a *Gen. Ex.* y *Deut.* Los otros dos, *Lev.* y *Num.*, habían salido de Francia, y formaban parte de la colección de Ashburnham, en Londres.

Más aún: bajo el mecenazgo del famoso coleccionista inglés, su manuscrito había sido publicado, por método de transcripción, diez años antes que Delisle diese a conocer su hallazgo (8). Lo que parece que no sospechaba Delisle es que el *Manuscrito Lugdunense* que él aireaba como un descubrimiento sensacional formase parte, con la publicación de Ashburnham, de un mismo códice, que después había de aumentarse más todavía con los restantes libros del *Eptateuco*. Y eso que la publicación de Ashburnham no había caído en el vacío, sino que había tenido un eco importante en la crítica, hablando de él los más famosos especialistas, como Reusch (9) y Ronsch (10).

Como prueba de ello puede aducirse el hecho siguiente:

Cuando E. Ranke estaba escribiendo su célebre obra sobre los *Palimpsestos de Würzburg*, al llegar a la página 230, después de *Lev.* 23,8, abre una especie de paréntesis, e, impresionado por la publicación de Ahsburnham, que acababa de aparecer, dice lo siguiente:

«Istae quae proximae praecedunt adnotationes, dum praelo subii-

(5) WR 27 (1837), 23-46.

(6) *Notice sur un manuscrit de Lyon renfermant une ancienne version latine inédite de trois livres du Pentateuque*, BEC 39 (1878), 421-431.

(7) *Les Mss. de Lyon, et mémoire sur l'un de ces Mss., le Pentateuque du VI^e de Lyon*, (1879), 21-35.

(8) *Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala e codice perantiquo in Bibliotheca Ashburnhamianse conservato, nunc primum typis edita, London*, 1868.

(9) Cf. REUSCH: *Ein neuer Itala Codex*, TQ (1870), 32 ss.

(10) RONSCH: ZWT (1871), 290 ss. Cf. RCHL (1870), 341 ss.

ciebantur, gratissimo officio Ottonis Hacrtwig, viri doctissimi, qui apud bibliothecam academicam Marburgensem secretarii munere praeclare fungitur, factum est, ut inopinato novus horum studiorum fons mihi innotesceret: Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato, nunc primum typis edita Londini 1868. Qui liber, postquam his diebus singularis favore ac liberalitate viri illustrissimi Domini de Ashburnham, cuius impensis impressus est, in manus meas pervenit, nil antiquius habui, quam ut eas Levitici partes quae fragmentis Wirceburgensibus respondent, quo facilius textus utrique a lectore benevolo inter se comparentur, hic quam accuratissime proponerem» (11).

Sea como sea, el caso es que, juntando las dos secciones, podíase ya reconstruir en gran parte el *Pentateuco*. Lo cual hizo U. Robert. Con la autorización de Delisle, por una parte, y, por otra, con el permiso de Ashburnham, uniendo lo que había en Francia y en Inglaterra, publicó un grueso volumen, precedido de la correspondiente introducción (12). De modo que al aparecer este volumen, el *Pentateuco* quedaba reconstruído así a través del códice *Lugdunense*:

Gen.: 16, 9-17, 18; 19, 5-29; 26, 33-33, 15; 37, 7-38, 22; 42, 36-50, 26.
Ex.: 1, 1-7, 19; 21, 9-36; 25, 25-26, 13; 27, 6-40, 36.
Lev.: Integro, excepto 18, 30-25, 16
Num.: Integro.
Deut.: 1, 1-11, 4.

Era una gran adquisición, como puede verse, para la *Vetus Latina*. Más aún: siguiendo la pista, logró hallarse lo restante del códice primitivo, apareciendo el *Deuteronomio* a partir de 11,4, *Josué* y los *Jueces*.

Esta segunda parte fué publicada en Lyon por el mismo Robert, casi veinte años después que la primera (13).

De este modo quedó reconstruído este famoso *Eptateuco Lugdu-*

(11) *Pars Palimpsestorum Wirceburgensium*, Wien, 1871, pág. 230.
(12) *Pentateuchi versio latina antiquissima. Version Latine du Pentateuche anterieur a S. Jérôme*, París, 1881.
(13) *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima. Version Latine du Deutéronome, de Josué et des Juges, anterieure a S. Jérôme*, Lyon, 1900.

nense, que, aparte de su antigüedad y del mérito intrínseco de su texto, tiene el mérito de ser el *único* códice que existe *casi completo* de la *Vetus Latina* en esta parte tan importante de la Escritura (14). Los restantes estudios que después se han hecho han venido a investigar algunos puntos particulares; así uno de Margolis sobre lecciones hexaplares (15) y otro de Aymeric sobre su supuesto origen africano (16).

3.—El Lugdunense. Probable origen español

Ante todo es preciso determinar bien los términos de nuestra posición:

1.° El problema no se ha planteado nunca, que sepamos, como nosotros ahora le planteamos. Ha habido cierto derecho de prescripción. Como Lyon fué, por una parte, un foco cultural de primer orden, y, por otra, al menos desde el siglo IX, el códice estuvo adscrito a Lyon, parece que nunca se ha dudado de esta procedencia. Por consiguiente, hay en el planteamiento del problema cierta novedad.

2.° Hay que distinguir bien, sin embargo, entre el origen próximo o inmediato y el origen remoto o mediato. No tratamos de demostrar que el origen próximo no sea lugdunense. Antes bien, creemos que el códice salió de un *Scriptorium* de Lyon. Lo que intentamos demostrar es que el arquetipo de este códice es de origen hispánico. Y, por consiguiente, que representa al texto español de la *Vetus Latina*. O lo que es igual: que es un magnífico representante de la *Vetus Latina Hispana*.

En lo cual está de acuerdo también Fischer. Pues mientras que, de una parte, opina que fué escrito probablemente en Lyon (17), de otra le tiene por uno de los mejores representantes del texto español (S), juntamente con el *Palimpsesto de Viena* y el *Ottoboniano* (18).

Veamos ahora las razones que abogan en favor de esta tesis. Las

---

(14) Cf. F. Vigouroux: *Une ancienne traduction latine de la Biblie: Le «Codex Lugdumensis»*, RQH 71 (1902), 383-595.

(15) *Additions to Field from the Lyons codex of the Old Latin (Ios)*, JAOS 33 (1903), 254-258.

(16) *Origine africaine du Codex Lugdunensis*, LCH 4, 255.

(17) «Wahrscheinlich in Lyon geschrieben», B. Fischer: *Vetus Latina. Die reste der Altlateinischen Bibel, 2. Genesis*, pág. 6.

(18) *Vetus Latina. 2. Génesis*, págs. 17-18.

cuales, como en el caso del *Ottoboniano* son de diverso género y de distinto valor. Entre ellas hay alguna que por sí sola, aun considerándola aisladamente, puede tener perfecto valor demostrativo. Otras sólo son de congruencia. Mas todas ellas juntas forman un argumento de gran solidez.

Estas razones se pueden clasificar en dos series distintas: *a*), de tipo histórico; *b*), de tipo crítico.

A) Razones de tipo histórico

No son apodícticas. Pero sirven para encuadrar convenientemente los hechos. Para ambientar la cuestión planteada. No sirven para demostrar que el *Lugdunense* tenga que ser precisamente un códice de origen español. Pero sirven para demostrar que, si por otras razones se prueba que lo es, o que quizá lo sea, todo encaja perfectamente, porque cae dentro del marco histórico más adecuado.

Para lo cual hemos de analizar brevemente una serie de hechos, que conviene no pasar por alto porque son la base no sólo para el caso del *Lugdunense,* sino del *Ottoboniano,* y de otros casos análogos, es decir, siempre que se trate de incorporar nuevos códices al acervo español, sobre todo a lo largo de los siglos VII y VIII.

1.° *Perspectiva general histórica de España en aquella edad*

1. España, en esta época, gozó de una situación privilegiada. La grandeza de la Iglesia visigótica española cada vez resulta más indiscutible a la luz de la crítica moderna. La medida de esta grandeza no la da tanto una sola figura aislada, por extraordinaria que sea, al estilo de San Isidoro de Sevilla, como las diversas escuelas que florecieron en distintas ciudades de la Península, como Sevilla, Toledo, Zaragoza, etc., y la enorme cantidad de obispos y clérigos escritores que de ellas salieron entonces. Por otra parte, esta situación aparece tanto más espléndida cuanto mayor es el contraste que ofrece con la situación deplorable de otros países.

2. La actividad literaria española de entonces giró muy especialmente en torno a las Sagradas Escrituras.

Y esto no sólo en cuanto a la *Apologética* y en la *Exégesis*, como

puede verse en obras de San Isidoro y de San Julián de Toledo, sino en torno a lo que hoy se llama *Crítica Textual*. Los monasterios españoles de aquella época fueron una colmena laboriosa donde los copistas se afanaban por escribir, ilustrar y miniar las Sagradas Escrituras. En efecto, sobre este punto constan los detalles siguientes:

a) San Isidoro llevó a cabo una edición, recensional, de la *Vulgata*. Hizo además varios *Prólogos* para ella, encabezando distintos libros. Esta edición se transmitió en los códices de aquella época (19).

b) Hay indicios de que unos años más tarde, concretamente en la Era Hispánica 690, o sea el año 652, reinando Recesvinto, se llevó a cabo una nueva edición bíblica, en la cual se mezclaban elementos de las ediciones de San Peregrino y San Isidoro con otros que su autor anónimo pudo recoger. Esta edición, que se supone, de una parte, en los colofones de un Cronicón publicado en ese año, como se ve en las *Biblias de Calahorra y de San Millán* y, de otra, en el análisis de los elementos extrabíblicos de varios manuscritos españoles, ha quedado bautizada con el nombre de *Arquetipo de conjunción* (20).

c) Veinte años después, o sea el año 672, reinando Wamba, debió de volverse a hacer otra, como parece deducirse de un nuevo colofón del códice *Emilianense* (21).

d) A pesar de tantas devastaciones de todo género como arruinaron el acervo documental hispánico, todavía quedan huellas suficientes que nos hablan de la actividad literaria de aquel siglo. Se conservan varios códices o fragmentos que se remontan a él. En cuanto a la Biblia, baste recordar las partes correspondientes del *Palimpsesto de León* (22), del *Palimpsesto del Escorial* (23) y del *Ovetense*, de que habla A. Morales (24). A los cuales quizá haya que añadir los *Fragmentos toledanos* (25).

---

(19) Cf. T. Ayuso, serie de artículos de CEVE. Véase su relación en la *Vetus Latina Hispana*, 1, 68-69, 383-384.
(20) Cf. T. Ayuso: *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata* EB 2 (1943), 166-170. Véase la serie de artículos citados antes.
(21) Cf. T. Ayuso: *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943), pág. 171-172.
(22) Cf. T. Ayuso: *La Vetus Latina Hispana*. I. *Prolegómenos*, página 348, núm. 5.
(23) Cf. T. Ayuso: Ib., pág. 349, núm. 9.
(24) Cf. T. Ayuso: Ib., pág. 350, núm. 10.
(25) Cf. T. Ayuso: Ib., pág. 348, núm. 3.

e) Más importante aún que lo que se conserva dentro de España es lo que se conserva fuera de ella, habiendo tenido en ella su origen por aquella época. La crítica moderna, no española por cierto, ha ido restituyendo a España por diversos caminos los códices siguientes: el *Ms. Vaticano-Guelferbitano* (26), el famoso *Pentauteuco de San Gaciano de Tours* (27) y los *Fragmentos de Freising* (28).

f) Además de lo que se conserva es preciso tener en cuenta aquello que se ha perdido, siempre que se pueda demostrar que se ha perdido. Lo cual puede constar no sólo por documentos que así lo atestigüen, sino por exigencias críticas de aquello que hoy existe.

He aquí algunos casos:

1.° Por razones paleográficas Quentin deduce que el arquetipo inmediato que copiaba el amanuense del *Toledano* era un códice uncial del siglo VIII (29). Y, confirmando esta idea, desde otro punto de vista, por razones críticas, hemos podido probar que este arquetipo no sólo pertenecía al siglo VII, sino que era probablemente la misma edición de San Isidoro (30).

2.° En el *F. 144 r-a* de la actual *Biblia de Quisio* (31), que se conserva en la Real Academia de la Historia, al acabar el A. T., hay un colofón que dice: *Per Quisium monachum sancti Emiliani sub era DCC*. Y más adelante, *F. 220 v-b*, se lee de nuevo: *Sub era DCCII per Q*. Es decir, que el copista del manuscrito actual, perteneciente al siglo X, transcribe un códice del siglo VII que escribió Quisio en este siglo, de modo que el año 662 acabase el A. T. y el año 664 anduviese todavía por las epístolas de San Pablo (32).

3.° El abad Salmon, en su magnífica monografía sobre el *Leccionario de Luxeuil* (33), ha podido probar la influencia de viejos

---

(26) Cf. T. AYUSO: Ib., pág. 347, núm. 1.
(27) Cf. T. AYUSO: Ib., pág. 347, núm. 2.
(28) Cf. T. AYUSO: Ib., pág. 348, núm. 4.
(29) H. QUENTIN: *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, página 317.
(30) T. AYUSO: *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943), 150, 177. *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, 4 (1945), 278 ss., etc. Cf. artículos citados de la serie CEVE.
(31) Cf. T. AYUSO: *La Vetus Latina Hispana. I. Prolegómenos*, página 356, núm. 24.
(32) Cf. T. AYUSO: *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947), 201-202.
(33) P. SALMON: *Le Lectionnaire de Luxeuil*, CBL 7, Roma, 1944.

arquetipos hispánicos en varias facetas de la Liturgia Galicana. Códices españoles que, sobre todo en el siglo VII, cuando el apogeo visigótico era mayor, pasaron al suelo francés, llegando muy lejos de España. Uno de ellos debió de ser el arquetipo remoto del *Leccionario de Luxeuil*.

4.° Hoy no se puede negar que Teodulfo, godo español, hizo en Francia una recensión bíblica a base de arquetipos hispánicos, de carácter sobre todo isidoriano. Supone, pues, su recensión viejos códices españoles del siglo VII hoy perdidos (34).

5.° Existen hoy en Montecasino una serie de códices escritos allí en los siglos X-XI que son de arquetipo español mucho más arcaico (35). Este arquetipo quizá se remonte al siglo VII.

6.° El actual *Códice lat. 1*, de la Biblioteca Nacional de Nápoles, es el célebre *Palimpsesto de Viena*, que publicó Belsheim (36). A juicio de Lowe, debió de ser escrito en Italia. Para Fischer, sin embargo, es un buen representante del texto español de la *Vetus Latina* (37).

Todo lo cual, como se ve, es suficiente para que quede bien probada la afirmación de que la España del siglo VII gozó de una situación privilegiada, siendo sus monasterios una colmena laboriosa donde los copistas se afanaban por escribir, ilustrar y miniar las Sagradas Escrituras.

7.° Entre los hechos anteriores es preciso dejar bien sentado el siguiente, como de capital importancia: esta privilegiada situación española no quedó en espléndido aislamiento, sino que salió al exterior y fué irradiando su luz en muchos países.

Monjes y libreros españoles fueron a parar a Italia y Alemania, por ejemplo.

En cuanto a los códices, por lo que a Alemania se refiere, baste recordar los *Fragmentos de Freising*, de una parte, y de otra los que se conservan en la Biblioteca ducal de Wolfenbütel. Y en cuanto

---

(34) Sobre la recensión teodulfiana, cf. QUENTIN: *Mémoire...*, páginas 249-266. T. AYUSO, en los artículos de CEVE. Véanse estos códices en *La Vetus Latina Hispana*, tomo I. *Prolegómenos*, págs. 361-363, números 48 ss.

(35) Cf. QUENTIN: *Mémoire...*, pág. 361 ss. VSVV, 5, págs. IX y XIV. T. AYUSO: *Vetus Latina Hispana, Prolegómenos*, pág. 363-364, números 59-62.

(36) *Palimpsestus Vindobonensis*, Christianiae, 1885.

(37) *Vetus Latina*. 2. *Génesis*, págs. 7* y 17*.

a Italia, puede traerse a colación el *Vaticano-Guelferbitano* (38), al que, andando los años, había de acompañar la *Biblia de Ripoll* (39) y la famosa *Biblia de Danila,* que se guarda en el Monasterio de la Cava (40), así como los perdidos códices de Montecasino, padres de varios de los actuales, y el arquetipo del *Palimpsesto de Viena.*

II.° *Perspectiva histórica española con relación a Francia*

Mas, sobre todo, este influjo se dejó sentir en Francia. De un modo concreto, en los siglos VII y VIII.

Siendo Toledo la capital del Imperio visigótico, y extendiéndose éste por el Mediodía francés, los Concilios de Toledo y los usos y costumbres de la Iglesia española se introdujeron fácilmente en Francia. Igualmente su cultura.

La presencia en Francia de la reina Brunehaut, o Brunequilda, contribuyó también a ello poderosamente. Era esta princesa española muy culta y amante de la tierra que la vió nacer. Casada con el rey Sigberto, se rodeó en la corte de clérigos españoles, que ejercieron extraordinaria influencia en la corte de aquel país. Se dió entonces, a la inversa, el caso que después se había de dar en España reinando Alfonso VI.

Salmon ha podido, por otra parte, reunir varios detalles concretos (41).

Teodulfo de Orleans estableció en Micy a los monjes que llevó de su país de origen.

El famoso *Pentateuco uncial*, escrito en España del siglo VI al VII, llegó a San Gaciano de Tours.

El escritor del *Sacramentario de Gellone* es llamado de la *Gothica* a Cambray, para trabajar allí por encargo del Cabildo catedral.

En el mismo Luxeuil, el *Missale gothicum,* allí escrito para la Iglesia de Autun, contiene no pequeña cantidad de textos visigóticos. Y así sucesivamente (42).

---

(38) *Vetus Latina Hispana.* I. *Prolegómenos,* pág. 347, núm. 1.
(39) *Vetus Latina Hispana.* I. *Prolegómenos,* pág. 366, núm. 72.
(40) *Vetus Latina Hispana.* I. *Prolegómenos,* pág. 351, núm. 13.
(41) *Le Lectionnaire de Luxeuil, ses origines et l'Eglise de Langres,* RBE 53 (1941), 89-107. *Le Lectionnaire de Luxeuil,* Roma, 1944.
(42) Cf. T. Ayuso: *Collectanea Biblica Latina,* U 35 (1948), 448-449.

III.° *Perspectiva histórica española con relación a Lyon.*

De un modo especialísimo el influjo hispánico se dejó sentir en Lyon. Hay no pocos detalles.

Se sabe que en Lyon se refugió durante el siglo VIII una importante colonia española, en la cual, entre otros, vivieron Félix de Urgel y Claudio, que más tarde fué obispo de Turín.

El mismo Agobord había nacido en España, y cuando llegó a ser obispo de Lyon hizo llevar de España no pocos manuscritos españoles.

Relacionados tal vez con estos casos, de hecho todavía se conservan hoy algunos manuscritos vinculados a Lyon que tienen indudable ascendencia hispánica. Podemos registrar estos tres ejemplos:

1.° Hay un célebre manuscrito de la *Vulgata* del siglo VIII, hoy en la Biblioteca Nacional de París *Nouv. acq. lat. 1740,* que contiene *Deut Ios Iud* y *Ruth,* cuya vinculación a Lyon es antiquísima (43). Por lo cual se le llama precisamente *Lugd.* Pues bien: examinado su texto, se puede demostrar que depende de un viejo arquetipo hispánico, muy afín al representado por la *Biblia visigótica de San Isidoro* de León (44). Lo cual sucede también en los elementos extrabíblicos (45). Por lo cual Quentin unió este códice al grupo *Tur-Espagnols* (46), y nosotros le hemos incluído en nuestro *Indice* de manuscritos bíblicos españoles (47).

2.° Existe en Lyon otro viejo manuscrito del siglo IX que contiene *Esth.* y *1-2 Mac.,* de la *Vetus Latina,* cuya signatura es *Ms. lat. 356* de la Biblioteca de la ciudad.

Ahora bien: este códice, cuyo origen inmediato lugdunense parece indudable, no sólo tiene un arquetipo español muy afín al *Palimpsesto de la Catedral de León,* sino que, como han demostrado

(43) Cf. H. QUENTIN: *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate,* pág. 392.
(44) Cf. su descripción en nuestra *Vetus Latina Hispana.* I. *Prolegómenos,* págs. 354-355, núm. 21.
(45) Cf. T. AYUSO: *Los elementos extrabíblicos del Octateuco,* EB 4 (1945) 46 ss.
(46) *Mémoire...,* págs. 392-395.
(47) *La Vetus Latina Hispana,* I. *Prolegómenos,* pág. 349, núm. 8.

Bruyne-Sodar, es copia directa de un manuscrito visigótico (48). Por lo cual le hemos incluído asimismo en nuestro *Indice* como uno de los viejos representantes del texto hispánico (49).

3.° Otro detalle, en fin, le podemos hallar en el tan traído y llevado *Comentario in Genesim et Regum* (50) del Pseudo-Euquerio, que el P. Bellet ha atribuído recientemente a Claudio de Turín (51). Escribe el P. Bellet: «El comentario que Claudio comenzó en Lyon está representado por los códices de Autun, de Reichenau y de La Haya. El fundamental es el de Autun, al que suele atribuirse la data del siglo VIII. El último año de aquel siglo... Claudio podía hallarse en Lyon. Escrito el códice en letra visigótica, posiblemente es el trabajo original de Claudio en la escuela de Lyon... Toda la materia del códice de Autun, en parte escrita en caracteres visigóticos o en un semiuncial, pero con notas visigóticas, y en la parte más antigua del siglo VII, en minúscula merovingia, quizá pueda considerarse como material del discípulo de la Marca Hispánica, que poseía rica biblioteca, como manifiestan las fuentes de sus obras, y positivamente sabemos que tenía códices que llevaba consigo» (52).

Tal es la perspectiva histórica española a lo largo de los siglos VII y VIII. Tal es el escalonamiento de los hechos. Ahora bien: sobre esta base se puede no sólo formular una hipótesis, sino construir con solidez una tesis. Dentro de este marco puede encuadrarse perfectamente al *Lugdunense*. Si no el códice actual en sí mismo, su arquetipo debió ser un manuscrito español.

He aquí ahora las razones que lo apoyan:

B) Razones de tipo crítico

Son particularmente dos: el carácter del texto y la índole del códice.

---

(48) D. de Bruyne-B. Sodar: *Les anciennes traductions latines des Machabées*, Maredsous, 1932.

(49) *La Vetus Latina Hispana*. I. *Prolegómenos*, pág. 361, núm. 47.

(50) Véase lo que decimos sobre él en *La Vetus Latina Hispana*. I. *Prolegómenos*, pág. 259, números 483 y 485, y pág. 479, núm. 182.

(51) *Claudio de Turín, autor de los Comentarios «In genesim et regum» del Pseudo-Euquerio*, EB 9 (1950), 209-223.

(52) Ib., págs. 215-216.

I.° *El carácter del texto*

Fischer asegura que el *Lugdunense* es un representante del texto español de la *Vetus Latina* (53). Nos ha complacido extraordinariamente ver así confirmada una opinión sustentada por nosotros hace varios años.

Para demostrarlo se pudiera reunir a los diversos representantes del texto español, como Gregorio de Elvira o Prisciliano. Pero nosotros preferimos en estos momentos hacer la comparación con las *Notas marginales* de la *Vetus Latina Hispana*.

Hemos estudiado estas notas ampliamente en dos ocasiones: una en Estudios Bíblicos (54) y otra en la *Vetus Latina Hispana* (55). Y creemos haber podido demostrar que el *Corpus* de estas *Notas* se formó a lo largo del siglo v, debiéndose al obispo español San Peregrino (56). Por lo cual este *Corpus* es muy anterior al *Lugdunense*, aunque actualmente se nos haya transmitido en códices del siglo x, como las *Biblias visigóticas de San Isidoro de León* (57) y *Valvanera* (58), o del xii, como las *Biblias románicas de Calahorra* (59), *San Isidoro de León* (60) y *San Millán de la Cogolla* (61).

Ahora bien: comparando en columnas paralelas el texto bíblico del *Corpus* español y del *Lugdunense*, se ve que la afinidad es manifiesta.

Para no ser sospechosos de buscar lugares que nos convengan, tomemos al azar una serie seguida cualquiera de *Notas marginales hispanas*, comparándolas con el correspondiente texto del *Lugdunense*. El número que antecede a cada cita del *Exodo* es el que corresponde a cada nota marginal dentro del *Corpus*. Las siglas de las *Notas marginales* ya han sido explicadas tanto en el artículo de Estudios Bíblicos (62) como en la *Vetus Latina Hispana* (63).

---

(53) *Vetus Latina*, 2. *Génesis*, págs. 17-18.
(54) *Una importante colección de notas marginales de la Vetus Latina Hispana*, EB 9 (1950), 329-376.
(55) *Prolegómenos*, págs. 409-436.
(56) *Vetus Latina Hispana*. I. *Prolegómenos*, 431-436.
(57) *Vetus Latina Hispana*. I. *Prolegómenos*, págs. 354-355, núm. 21.
(58) Ib., pág. 357, núm. 26.
(59) Ib., pág. 369, núm. 93.
(60) Ib., pág. 368, núm. 84.
(61) Ib., pág. 369, núm. 94.
(62) EB 9 (1950), 352-361.
(63) *Prolegómenos*, págs. 422-427.

LXX	GR	AL	T	LUGD
	181. *Ex.* 29,9 et consummabis manus aaron et filiorum eius			181. *Ex.* 29,9 et consummabis manus aaron et manus filiorum eius
	182. *Ex.* 29,13 et summes omnem adipem qui est super ventrem et pinnam iocineris et duos renes			182. *Ex.* 29,13 et sumes omnem adipem quod est in ventre et partem iocineris et duo renes
183. *Ex.* 29,14 peccatum est enim				183. *Ex.* 29,14 peccati est enim
	184. *Ex.* 29,17 et lavabis interanea et pedes et impones divisa cum capite et incendes totum			184. *Ex.* 29,17 et lavabis intestina et pedes et inpones ea super quae praecideris cum capite
			185. *Ex.* 29,20 super extremum cartillaginem auricule	185. *Ex.* 29,20 super cartilaginem auriculae
186. *Ex.* 29,22 et brachium dextrum est enim consummatio				186. *Ex.* 29,22 et brachium dextrum est enim consumatio haec
			187. *Ex.* 29,25 fructus est domino	187. *Ex.* 29,25 fructus est domino
188. *Ex.* 29,28 ab immolatis salubribus eorum oblatio est enim eorum domino				188. *Ex.* 29,28 de immolatis salutaribus divisio domini

LXX	GR	AL	T	LUGD
	189. *Ex.* 29,38 agnos anniculos sine macula duos diurnos vastantes holocaustomata instantie			189. *Ex.* 29,38 agnos anniculos immaculatos binos diurno instanter holocaustum instantiae
			190. *Ex.* 29,40 oleo subacto	190. *Ex.* 29,40 oleo subacto
	191. *Ex.* 29,41 et agnum secundum facies meridie			191. *Ex.* 29,41 et agnum secundum facies ad vesperum
192. *Ex.* 30,4 forcipes falangis ita ut tollantur in eis			192. *Ex.* 30,4 forcipes lamellate ut tollantur in eis	192. *Ex.* 30,4 forfices lamellatae ut tollatur in eis
	193. *Ex.* 30,12-14 Si acceperis computationem filiorum srahel in visitationem ipsorum et dabunt singuli redemptionem anime sue domino in visitatione sua et non erit in eis ruina in visitatione eorum et hoc est quod dabunt quod pertransient visitationem didragmi dimidiam partem quod est secundum didragmum sanctum viginti oboli didragmum dimidia autem pars didragmi illatio domino			193. *Ex.* 30,12-14 quod si sumens collectionem filiorum istrahel in visitatione eorum et dabunt singuli absceptionem animae sue domino et non erit in eis ruina in visitatione eorum et hoc est quod dabunt quodquod incendent visitationem dimidiam partem didraghmi quod est secundum didraghum (sic) sanctum. XX. oboli dimidia autem pars didragmi inlatio domino

LXX	GR	AL	LUGD
	194. *Ex.* 30,23-24 sume tibi pigmenta prima mirre electe quingentos siclos et cinnamomi bene olentis partem dimidiam huius ducentis quinquaginta siclos et calamum suavitudinis ducentos quinquaginta et yrim quingentos siclos in statera sancti		194. *Ex.* 30,23-24 et tu sumes suavitati flos myrrae electae D siclos et cinnamomi suavissimi dimidiam partem huius CC siclos et calamum suavitudinis CCL et irim D siclos sancti
195. *Ex.* 31,9 cantarum et basem eius			195. *Ex.* 31,9 et librum et bassem eius
	196. *Ex.* 31,14 qui profanaverit illud morte morietur	196. *Ex.* 31,14 qui commaculabit illum morte mortificabitur	196. *Ex.* 31,14 qui commaculabit illum morte mortificabitur
	197. *Ex.* 32,7 exterminatus est enim populus tuus	197. *Ex.* 32,7 iniquitatem enim commisit populus tuus	197. *Ex.* 32,7 iniquitatem enim commisit populus tuus
	198. *Ex.* 32,13 cum malitia eduxit illos		198. *Ex.* 32,12 cum malitia eduxit eos
	199. *Ex.* 32,12 penitere super mala populi tui		199. *Ex.* 32,12 propitius esto malignitati populi tui
200. *Ex.* 32,18 non est vox principum cum virtute neque vox principum fugientium sed vocem principum vini ego audio			200. *Ex.* 32,18 non est de principibus cum virtute sed nec vox de principium fugae sed vocem principatus vini ego audio

LXX	GR	AL	T	LUGD
				201. *Ex.* 32,25 dissipavit enim **aaron ut** essent et phicarma adversariis suis
				202. *Ex.* 32,27 et unusquisque adfinem suum
				203. *Ex.* 32,29 implestis manus hodie domino
				204. *Ex.* 32,31 conversus est autem moyses ad dominum
				205. *Ex.* 32,34 quacumque autem die visitavero inducam super eos peccatum eorum
				206. *Ex.* 33,5 nunc ergo aufers stolas gloriae et ornatum ostendam quae facturus sum vobis
				207. *Ex.* 33,11 et dimittebatur in castris
				208. *Ex.* 33,22 et ponam te in speluncam petrae et tegam de manu mea super te
		201. *Ex.* 32,25 et phicarma adversariis suis		
				202. *Ex.* 32,27 et unusquisque dilectum suum
				203. *Ex.* 32,29 implestis manus vestras hodie domino
				204. *Ex.* 32,31 conversus est autem moyses ad dominum
				205. *Ex.* 32,34 quacumque autem die visitavero inducam super eos peccatum eorum
				206. *Ex.* 33,5 nunc ergo auferte stolas glorie vestre a vobis et ornatum et ostendam que facturus sum vobis
				207. *Ex.* 33,11 et dimitiebatur in castra
				208. *Ex.* 33,22 et ponam te in spelunca petre et tegam manum meam super te

He aquí, pues, una lista que puede resultar impresionante. Ha tocado en suerte al *Exodo* como podía haber correspondido a cualquier otro libro del *Eptateuco*. El resultado es el mismo.

La afinidad del *Lugdunense* con el texto de la *Vetus Latina Hispana,* que se nos ha transmitido fragmentariamente en el *Corpus* de las *Notas Marginales,* es manifiesta. Siendo de notar dos cosas:

1.ª Que esta afinidad no es exclusiva de una serie. La más numerosa, ciertamente, es la segunda, encabezada por la sigla GR. Pero, como puede observarse, el *Lugdunense* coincide también con las notas de las otras series.

2.ª Que esta afinidad es tan estrecha que con frecuencia se convierte en identidad absoluta. La cual es tanto más de ponderar cuanto que incluso la coincidencia es en frases raras y hasta en los mismos errores. Véase, por ejemplo, la nota 201. *Et phicarma aduersariis suis.* Es una equivocación manifiesta del copista. Pues bien: tanto el *Lugdunense* como la *Nota Marginal hispana* leen equivocadamente igual: *et phicarma* en lugar de *epicharma*, como tiene rectamente el *Monacense* (64).

II.° *La índole del códice*

El *Lugdunense,* al menos como ha llegado hasta nosotros, es un *Eptateuco.*

Ahora bien: este detalle, aunque parezca insignificante, puede ser altamente revelador. Porque a nuestro juicio, el *Eptateuco* constituye una nota típicamente española.

Hay vestigios suficientes para probar que en España era de uso corrientemente una colección eptática (65).

Lo cual se prueba de dos maneras: enfocando directamente al *Eptateuco* y enfocando al libro de *Ruth.*

Si miramos al libro de *Ruth,* se ve que este libro, en varios códices españoles, se diferencia notablemente de los anteriores. No pertenecía a la misma colección. Está tratado de distinta manera.

El *Eptateuco* tiene sumarios; *Ruth,* no.

El *Eptateuco* tiene división de capítulos; *Ruth,* no.

---

(64) Cf. A. VACCARI: B 1 (1921), 99.

(65) Cf. T. AYUSO: *Los elementos extrabíblicos del Octateuco,* EB 4 (1945), 51-54.

El *Eptateuco* tiene notas marginales de la *Vetus Latina; Ruth,* no. La diferencia es manifiesta.

Por otra parte, en varios códices hay una nota, apéndice al *Prólogo* que tienen a *Ruth* en la que, desglosando a este libro del *Eptateuco,* se atrae hacia los libros de los *Reyes*: «Librum Ruth et primum Regum scripsit Samuhel. Secundum scripsit David. Tercium quoque et quartum edidit Iheremias».

Finalmente, después de un colofón a los siete primeros libros, a *Ruth* se le desplaza de la colección y se le da un colofón propio: *Explicit liber Ruth secundum hebreum.*

Todo esto prueba que, al menos en una edición recensional española, *Ruth* no pertenecía al *Octateuco.* O, mejor dicho, que el *Octateuco,* en en esa recensión, no existía, por lo mismo que la colección no incluía a *Ruth.*

Por otra parte, conservamos en España documentos que nos hablan expresamente de un *Eptateuco*:

1.° Al terminar los capítulos del libro de los Jueces, hay varios códices que dicen: *Expliciunt capitula Eptatici de septem libris.* Nótese la redundancia. Ella nos evita toda confusión posible. Los capítulos se hicieron, pues, no para un *Octateuco,* sino para un *Eptateuco.* Y el examen de *Ruth* nos prueba que, de hecho, este libro quedó eliminado.

2.° Esta dualidad, *Eptatuco-Ruth,* no sólo aparece en el colofón de los capítulos, sino en el colofón del mismo libro. *Explicit Eptatici et Ruth feliciter.*

No hay, pues, duda posible. En España corría un *Eptateuco,* y *Ruth* estaba separado de él.

Si, pues, el *Lugdunense* es, como parece, un *Eptateuco,* habrá que reconocerse en él otra afinidad hispánica muy característica, que armoniza perfectamente con los argumentos anteriores.

Teófilo Ayuso Marazuela.

DOCUMENTACION

PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA (*)

Declaración sobre el libro de BERNARD BONKAMP: *Die Psalmen.*

«Opus a R. D. Bernardo Bonkamp editum: *Die Psalmen nach den hebräischen Grundtext. Mit einem Vorwort vom Univ. Prof. Dr. A. Allgeier. Verlag Wilhelm Visarius, Freiburg i. Br. (Imprimatur: Freiburg, 9 Februar 1949), VI, 634 pp.*, non satisfacit legibus hermeneuticis catholicis, sed posthabitis traditione catholica et normis Magisterii ecclesiastici, innititur magna ex parte criteriis subjectivis et prorsus arbitrariis. Quare illud opus in Seminaria et in Collegia religiosorum ne introducatur.»

Die autem 9 Junii 1953, in audientia infrascripto Consultori ab Actis benigne concessa, Ssmus Dominus Noster Pius Pp. XII praedictam Declarationem ratam habuit et publici juris fieri mandavit.

Romae, die 9 junii a. 1953.

ATHANASIUS MILLER, O. S. B.
Consultor ab Actis

(*) AAS 45 (1953) 432.

NOTICIARIO

Crónica de la XIV Semana Bíblica Española

(21-26 septiembre 1953)

Del 21 al 26 de septiembre, en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Duque de Medinaceli, 4), tuvo lugar la XIV Semana Bíblica Española, con arreglo al orden de sesiones que anunciábamos en nuestra Revista, vol. XII (1953), 79-83. Por la mañana se tuvieron sesiones privadas de «estudio y discusión» para especialistas sobre el tema de LA DIVINA INSPIRACION EN LA SAGRADA ESCRITURA; y por la tarde, sesiones públicas de «exposición doctrinal», con cinco lecciones sobre el tema central prefijado por la Dirección del Instituto y ocho comunicaciones libres.

Damos a continuación una reseña objetiva de ambas sesiones.

A) SESIONES PUBLICAS DE EXPOSICION DOCTRINAL

I. — TEMAS PREFIJADOS

En torno a la valoración sobrenatural del Cosmos, según la Biblia

1.—El reinado de Dios en el Antiguo Testamento.—Profesor: R. P. Maximiliano G.ª Cordero, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban (Salamanca).

a) Concepto de «Reinado» en la literatura bíblica del A. T.
b) La base teológica del «Reinado» de Dios:
1) Sobre la naturaleza en general. Sobrenaturalización del Cosmos.

2) Sobre el hombre como ser racional.

c) Yahve, Rey del pueblo escogido.
d) Yahve, Rey del mundo, «Rey de los cielos»...
e) ¿«Reinado» escatológico?
f) Conclusiones.

Distingue el reinado físico de Dios como Creador y el reinado moral sobre el hombre como ser libre, y después sobre el pueblo elegido. Concluye que no hay principios de una sobrenaturalización del Cosmos en el Antiguo Testamento, sino que ese reinado de Dios se asienta únicamente sobre el hecho de ser creador de todo. Algunos Semanistas le hicieron observar que la destinación de todas las cosas al hombre elevado al orden sobrenatural constituía también a aquellas en un orden final sobrenatural.

2.—La Teología de la Historia en el Antiguo Testamento.—Profesor: R. P. Rafael Criado, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

Introducción:

1) Terminología (Historia, Filosofía de la Historia, Teología de la Historia).
2) Los problemas de la Teología de la Historia.

Primera parte: Presupuestos de una Teología de la Historia en el A. T.:

1) Religión esencialmente monoteísta y ética;
2) unitaria respecto al origen de la humanidad y al proceso histórico;
3) dominado por la sabiduría y justicia divina.

Segunda parte: Factores de la Historia:

1) Creados: hombre, naturaleza, medio.
2) Increado: *a*) el problema; *b*) la acción divina en la Historia como dato real; *c*) la esencial relación entre Dios y la Historia.

Tercera parte: 1) *El sentido intentado e impuesto por Dios a la Historia:*

a) ¿Tiene la Historia asignado un fin?; *b*) el fin de la Historia según su contenido; *c*) el fin inmanente de la Historia; *d*) el fin trascendente.

2) *El curso real de la Historia:*

a) Contexto exterior de la Historia ; *b*) el contexto interno ; *c*) articulación de la Historia en Cristo.

El Antiguo Testamento pone los elementos necesarios para una teología de la historia, con su concepción monoteísta y ética, unitaria sobre el origen e incumbencia de la humanidad, regida por la sabia Omnipotencia divina. Centro de la historia aparece el Mesías, cuyo reinado no elimina, sino que permite el mal del mundo. La historia se clausura con una mayor batalla entre el bien y el mal, sin que aparezca un lugar para el milenio aun en su sentido ortodoxo.

3.—Dimensiones cósmicas de la Cristología y Soteriología paulinas.—Profesor : M. I. Sr. D. José M.ª González Ruiz, Canónigo Lectoral de la S. I. C. de Málaga.

I. *Introducción:* Invasión de lo soteriológico en la cristología paulina.

II. *La «soteria» en su vertiente negativa: reparación de la catástrofe:*

1. *Los dos «Adanes»* (1 Cor. 15 y Rom. 5, 12-21). Ambos Adanes aparecen estrechamente ligados con el resto de la humanidad. En estos textos Pablo no se preocupa directamente del mundo extrahumano. Del estudio de la caída, nada. De la restauración, una insinuación : 1 Cor. 15, 24-28.
2. *El gemido de la creación* (Rom. 8, 19-22). Posición central del hombre : su caída repercute en el cosmos ; su restauración (la resurrección corporal) libra al cosmos de una servidumbre a la corrupción.
3. *Christos-Kyrios* (Fil. 2, 5-11). El nuevo Adán, ya glorificado después de su humillación, recobra un dominio absoluto sobre el cosmos.
4. *La reconciliación universal* (Col. 1, 20 ; 2, 13-15). La restauración efectuada por Cristo tiene un carácter expresamente cósmico y universal.

III. *La «soteria» en su vertiente positiva: aportación de lo sobrenatural:*

1. *Cristo «prototokos»* (Col. 1, 15-20). Cristo es «prototokos» en su calidad de mediador universal de la «soteria».
2. *La «anakefalaiosis»* (Ef. 1, 10). La «anakefalaiosis» reincide en la propia dimensión de mediador universal y cósmico de la «soteria».
3. *La «plerosis» cósmica* (Ef. 1, 23; 4, 10). «Pleróo» y «pleroma» constituyen un tecnicismo en Ef. y Col., cuyo sentido recae en la distribución universal de la «soteria» por parte de Cristo.
4. *«El heredero de todas las cosas»* (Hebr. 1, 2. 10). La cristología de Hebr. entronca directamente con la cristología de Ef. y Col. La mediación cósmica de Cristo tiene un sentido rigurosamente soteriológico.

IV. *Conclusión:* Los textos paulinos analizados, en los que se relaciona a Cristo con el mundo extrahumano en su plenitud cósmica, se refieren rigurosamente a la «historia de la salud».

La mediación cósmica, que estos textos atribuyen a Cristo, no se refiere a la dimensión ontológica de los seres, sino a su dimensión histórica en calidad de seres integrados en el plan soteriológico.

La frase paulina «por medio de Cristo fué creado el mundo» quiere decir: todas las cosas tienen, por decreto positivo de Dios, un sentido cristiano.

Lo cristiano es un elemento integrante de la historia, a la que le confiere la plenitud de su ser.

4.—El Logos de San Juan y las realidades terrenas.—Profesor: R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., Prof. de Sgda. Escritura en el Colego Teológico de los PP. Capuchinos de Sevilla.

I. *Breve ojeada a la cuestión de la estructura literaria del Prólogo.*

1. Estado actual de la cuestión.
2. Antecedentes literarios.
3. Estructura que juzgamos más probable.
4. Consecuencias para la inteligencia del Prólogo.

II. *El Logos del Prólogo, ya desde el principio, es Cristo en cuanto revelador «soteriológico».*

1. Quién es el Logos, según contexto del Prólogo.

2. Id., íd., según el cuerpo del IV Evangelio.
3. Id., íd., según la interpretación patrística.
   a) La primera generación cristiana lo aplica ya desde el v. I al Cristo histórico y no a relaciones intratrinitarias.
   b) Desviación iniciada por los Apologistas.
   c) San Ireneo vuelve a la primera interpretación.
   d) El arrianismo.
   e) Los grandes Padres de la Iglesia y la Teología sistematizada.
4. Preexistencia real y preexistencia ideal del Logos.
5. Cristo: causa eficiente y final del cosmos sobrenaturalizado.

III. *El Logos-Cristo en la creación.*

1. La palabra «creadora» en el A. T.
2. Exégesis de Jn. 1, 3. 10.
3. El Logos y el origen de la creación.

IV. *Subordinación de la creación al orden «soteriológico».*

1. El Logos y el sentido de la creación.
2. El Logos revelador, único medianero «soteriológico».

V. *Síntesis y conclusión:* El Logos-Cristo y las realidades terrenas.

El prólogo de San Juan es un himno a Cristo compuesto en prosa rítmica. Demuestra, por el origen filosófico e histórico de la palabra, por otros escritos del mismo San Juan y porque así lo entendieron en las primeras generaciones cristianas los que recogieron la herencia de la predicación del Apóstol, que «Logos» significa Jesucristo revelador. Y como para San Juan la idea de creación y de revelación van inseparablemente unidas, todas las realidades terrenas estarán religadas con Cristo-Logos, mediador de la Creación y de la Revelación. No puede haber, por tanto, realidades terrenas que no sean, necesariamente, cristianas.

5.—La gravitación escatológica del Cosmos en el Nuevo Testamento.—Profesor: M. I. Sr. D. José M.ª González Ruiz, Canónigo Lectoral de Málaga.

I. *Integración del Cosmos en el mundo futuro, según la Apocalíptica.*

1. Antiguo Testamento.
2. Literatura judaica.
3. Nuevo Testamento.

II. *Interpretación de la escatología neotestamentaria.*
1. Sinópticos.
2. Hechos.
3. Primera Epístola de San Pedro.
4. San Pablo.
5. Epístola a los Hebreos.

III. *Unidad y unicidad de la «historia de la salud».*
1. La tesis de O. Cullmann.
2. El «Misterio de Cristo» como panorama histórico en San Pablo.
3. La «gestación» del Eón futuro (Rom. 8, 19-22).

IV. *Conclusión.*
Según la Apocalíptica, el Cosmos extrahumano quedará integrado en la elevación definitiva del Eón futuro.
Ahora bien, la escatología neotestamentaria supone que el período actual —Eón presente— contiene en germen, progresivamente desarrollada, toda la plenitud del Eón futuro. Por consiguiente, en el momento actual de la Historia de la Salud también el Cosmos posee una gravitación escatológica: camina hacia su definitiva integración en la plenitud del Mundo Futuro.

La Iglesia es la encargada oficialmente de ir bautizando todas esas realidades creadas para llevarlas al punto de madurez cristiana fijado en los arcanos divinos para el momento culminante de la Parusía de Cristo, que «entregará el mundo al Padre para que éste lo sea todo en todos».

II.—COMUNICACIONES LIBRES

1.—Una nueva teoría sobre las fuentes genesíacas.—Profesor: R. P. José Ramos García, C. M. F.

Introducción: Se expone la nueva teoría.

1. El primer relato de la Creación, o sea el heptaemeron (Gen. 1, 1-2, 3 P).

2. El segundo relato de la Creación y la caída (Gen. 2, 4-3, 24 EJ).
3. La posteridad de Kainitas y Setitas (Gen. 4, 1-26; + 5..., 32 EJ).
4. La genealogía de los Setitas cronizada por P, o «Libro de los fastos de Adam» (Gen. 5, 1-31 P).
5. El relato del Diluvio, o «Los fastos de Noé» (Gen. 6, 1-9, 28 EJ y P).
   a) La corrupción general (6, 1-8 EJ).
   b) La preparación del arca (6, 9-7, 6 EJ y P).
   c) La entrada en el arca antes del Diluvio (7, 6-17 *a* EJ y P).
   d) La crecida de las aguas (7, 17 *b*-24 EJ y P).
   e) La merma de las aguas (8, 1-12 EJ casi todo).
   f) La salida del arca (8, 15-19 EJ y P).
   g) El sacrificio, la bendición y la alianza (8, 20-9, 17 EJ y P).
   h) Noé después del Diluvio (9, 18-28 EJ).
6. Las dos relaciones del Diluvio por separado:
   A) El relato del Diluvio según EJ.
   B) El relato del Diluvio según P, o «Los fastos de Noé».
7. La Tabla de los pueblos y su dispersión (Gen. 10, 1-11, 9 P y EJ).
   a) La tabla de los pueblos salidos del arca (10, 1-32).
   b) La confusión de las lenguas y la disposición (11, 1-9 EJ).
8. Genealogía de los Semitas cronizada por P, o «Fastos de Sem» (Gen. 11, 10-25 P).
9. Historia de Abraham y Lot, o «Los fastos de Terah» (Gen. 11, 27-25, 11):
   a) Parentela de Abraham (11, 27-32 EJ y P).
   b) Abraham se establece en Kanaán (12, 1-9 (+ c. 20), 12, 10-13, 18 EJ y P).
   c) La expedición de los reyes orientales. Melkisedek (capítulo 14 X).
   d) Alianza de Yahve con Abraham (cap. 15 EJ).
   e) Nacimiento de Ismael, el hijo de la esclava (cap. 16 EJ y P).
   f) La circuncisión y las promesas (cap. 17 EJ y P).
   g) El Señor promete un hijo a Sara y Abraham intercede por Sodoma (cap. 18 EJ).
   h) Destrucción de Sodoma y liberación de Lot (19, 1-29 J).

i) Incestuosa descendencia de Lot (19, 30-38 J).
j) Nacimiento de Isaac y expulsión de Ismael (21, 1-21 EJ y P).
k) Alianza de Abraham con Abimelek (21, 22-34 de EJ, salvo el último verso).
l) El sacrificio de Isaac (22, 1-19 EJ).
m) Genealogía de Nahor, hermano de Abraham (22, 20-24 EJ).
n) Adquisición del campo de Efrón (cap. 23 EJ).
o) El matrimonio de Isaac con Rebeca (cap. 24 EJ).
p) Muerte y sepultura de Abraham (25, 7-11 EJ y P).

10. Los hijos de las concubinas (25, 12-17 (+ 25, 1-6), 18).
a) Los hijos de Agar, o «Fastos de Ismael» (25, 12-17 EJ y P).
b) Los hijos de Quetura (25, 1-6, 18 EJ).

11. Historia de Isaac y sus hijos, o «Los fastos de Isaac» (25, 18 s. (+ 25, 11 ; 26, 1-34) - 35, 29).
a) De Hay Roi a Gerar y a Berseba (25, 19 s. (+ 25, 11 ; 26, 1-34) P y EJ).
b) Nacimiento de Esaú y Jacob. Episodio del plato de lentejas. Casamiento de Esaú (25, 21-34 ; + 26, 34-35 EJ y P).
c) Jacob obtiene fraudulentamente la bendición de su padre (27, 1-45 EJ).
d) Es enviado Jacob a casa de Labán (27, 46-28, 9 E y P).
e) El sueño de Jacob (28, 10-22 EJ).
f) Llegada de Jacob a Harrán (29, 1-14 EJ). Sus casamientos (29, 15-30 EJ y P).
g) Los hijos de Jacob (29, 31-30, 24 EJ).
h) La hacienda de Jacob (30, 25-43 EJ).
i) Salida de Jacob para Kanaán (31, 1-18 EJ y P).
j) Le alcanza Labán y pacta con él (31, 19-32, 1 EJ).
k) Mensaje de Jacob a Esaú (32, 2-22 EJ).
l) Lucha misteriosa con el ángel (32, 23-31 EJ).
m) Encuentro fraternal con Esaú (33, 1-17 EJ).
n) Jacob en Sikem. Rapto de Dina (33, 10-34, 31 EJ).
o) Jacob de vuelta en Betel (35, 1-15 EJ y P).
p) Camino de Mambré y muerte de Isaac (35, 16-29 E. y P).

12. «Las fastos de Esaú» (Gen. 36, 1-37, 1 P y EJ).

13. «Los fastos de Jacob» o Historia de Jacob y Josef :
a) Josef llega a Egipto (cap. 37 EJ y P).

b) Judá y Tamar (cap. 38 EJ).
c) Esclavitud y exaltación de Josef (cap. 39-41 EJ y P).
d) Viajes de los hermanos de Josef a Egipto (42, 1-44, 34 EJ y P).
e) Josef se da a conocer a sus hermanos (cap. 45 EJ y P).
f) Instalación de Jacob y su familia en Egipto (46-47 EJ y P).
g) Próxima muerte de Jacob (47, 29-48, 22 EJ y P).
h) El testamento de Jacob y su muerte (cap. 49 EJ y P).
i) Funerales de Jacob (50, 1-14 EJ y P).
j) Ultimos años y muerte de Josef (50, 15-26 EJ y P).

Estima que se pueden explicar todos los fenómenos literarios del Génesis con la admisión de sólo dos fuentes inmediatas: El documento EJ y el documento P, resumen del anterior.

2.—El fin de las Parábolas de Cristo y el Salmo 77.— Profesor: R. P. Severiano del Páramo, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.

I. Argumento general del Salmo 77. Su forma parabólica y su contenido profético.

II. El versículo 2 en el Salmo y en la cita de San Mateo 13, 35. Relaciones entre el Salmista y Cristo.

III. Sentido en que el Evangelista refiere a Cristo las palabras del Salmo.

IV. La cita del Salmo en San Mateo no se puede explicar en sentido meramente acomodaticio.

V. Conclusiones:

1.ª Las palabras del versículo 2 del Salmo se refieren a Cristo en sentido típico.
2.ª Todo el Salmo tiene sentido mesiánico.
3.ª No se prueba que al hagiógrafo le fuera revelado este sentido.
4.ª A pesar de lo cual debe llamarse sentido bíblico e inspirado.
5.ª Aunque es inspirado indirectamente y mediante el sentido literal.
6.ª Cristo, por medio de las parábolas, cumple en sí el oficio del supremo Doctor y Profeta.

3.—Los viajes de Jesús a Jerusalén según San Lucas y San Juan.—Profesor: R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

I. La sección de los viajes en el Evangelio de San Lucas.
II. La realidad histórica de los viajes en San Lucas.
III. El marco cronológico de los viajes en San Lucas.
IV. Comparación de los viajes según San Lucas y San Juan.

El P. Leal se muestra partidario del trienio para el misterio público, y cree que los dos primeros viajes de San Lucas pertenecen a la segunda mitad del segundo año, sin paralelo en el IV Evangelio. El tercer viaje, en cambio, coincide con la subida para la fiesta de los Tabernáculos, que narra San Juan, y marca la despedida definitiva de Galilea.

4.—Desearéis ver uno de los días del Hijo del Hombre (Luc. 17, 22).—Profesor: R. P. José M.ª Bover, S. J., del Colegio de San Cugat del Vallés.

Doble interpretación:

interpretación antigua, retrospectiva;
interpretación moderna, escatológica.

Se examinan los fundamentos de ambas interpretaciones.
Se mantiene como más probable la interpretación retrospectiva.

La frase evangélica estudiada no puede referirse en modo alguno a la Parusía.

5.—Plenitud mesiánica.—Profesor: R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

1) *Preliminares:* Sentido. Nociones. Condiciones del Problema. Un texto de Maldonado.
2) *Formas negativas:* a) *Heterodoxas:* Plenitud literaria de Baumgartner. Rosenmüller y el colorido indeterminado. B. Weis y el horizonte temporal. Meras especulaciones, según Dillman. Steuernagel y la superdotación carismática. b) *Ortodoxas:* Plenitud completa de Orígenes. Plenitud acomodada;

Cornelio de Gante, Wismann y otros. Unas palabras de Holzmeister.

3) *Formas positivas;* a) *Tesis integral*; palabras de San Beda; tesis protestante antigua. b) *Plenitud iterativa*; Kortleiner, Retmayr y, antes, Alfonso de Madrigal. c) *Evolución vital* interna mesiánica; unas palabras de Coppens. d) *Vitalidad rítmica* de Claudel. e) *Iluminación profética;* Gribbomont, Vaccari. d) *Plenitud escatológica.* Heterodoxa: Cfr. Dannefeld y otros. Ortodoxa: Torio, Morrondo y otros.

4) *Líneas centrales de contacto.* Perspectivas histórico-mesiánicas. Plenitud de economías.

6.—Porro unum est nesessarium (Luc. 10, 42).—Profesor: Reverendo Padre José M.ª Bover, S. J., del Colegio Máximo de San Francisco de Borja, en San Cugat del Vallés.

1. *Problema textual;*
   Es preferible la variante general: *Unius autem est opus.*
2. *Problema exegético;*
   Es más probable el sentido espiritual.

7.—Duración del carisma de la inspiración en el Antiguo y Nuevo Testamento.—Profesor: R. P. Paulino Bellet, O. S. B., del Monasterio de Montserrat.

Expone las opiniones de diversos autores, algunos católicos, sobre la fecha de composición de la Sabiduría y de Baruch, para deducir que ambas obras, principalmente la segunda, pueden haber sido escritas en tiempo del Nuevo Testamento. Pero están incluídas en el canon del Antiguo Testamento porque su teología es viejo-testamentaria. El judaísmo, pues, contemporáneo a Cristo y a los Apóstoles podía tener el carisma de la inspiración. Aplica estos principios a la duración del carisma inspirativo en el Nuevo Testamento, y cree posible que el Apocalipsis haya sido escrito muy poco después de la edad estrictamente apostólica.

8.—Los vaticinios de la Pasión en el Antiguo Testamento.—Profesor R. P. Alberto Colunga, O. P., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Hizo un recuento expositivo de aquellas profecías a las que parece

aludía Jesucristo en su conversación con los Discípulos que iban camino de Emaús.

Fuera de programa, el Ilmo. Mons. D. Teófilo Ayuso, Canónigo Lectoral de Zaragoza, hizo una interesante relación de la suerte que corrió la riquísima Biblioteca del Monasterio de Santo Domingo de Silos. Localizó en diversos lugares de Francia e Inglaterra algunos de los principales Códices silenses.

Por su parte, el Dr. D. Pablo Termes Ros, Profesor del Seminario de Barcelona, informó a los semanistas, en una conferencia con proyecciones, sobre el último viaje de estudio realizado por el Pontificio Instituto Bíblico a través de Egipto, Sinaí, Líbano y Palestina.

B.—SESIONES DE ESTUDIO Y DISCUSION

Tema.—El tema propuesto era «la divina inspiración de la Sagrada Escritura». Por doble motivo parecía oportuno. Las discusiones de Semanas anteriores en torno al llamado *sentido pleno* habían puesto de relieve las dificultades que contra su posibilidad parecían surgir de la explicación teológica de la instrumentalidad hagiográfica, y para fundamentar las respuestas a ellas se alumbraban análisis del concepto de inspiración en los que no todos convenían. La finalidad que con este replanteamiento se pretendía recortaba la aparente amplitud y generalidad del tema. ¿Qué es lo teológicamente adquirido y qué lo opinable en la explicación común del concepto de inspiración? ¿Cabe el sentido pleno dentro de la explicación corriente que suele hacerse a base del concepto escolástico de instrumentalidad? Y si ahí no cabe, ¿es preciso negar su existencia? O, por el contrario, ¿es tan cierta ésta que sea preciso revisar y aun reformar aquella explicación para darle cabida?

Desarrollo de la discusión.—Presentaron comunicaciones los Reverendos PP. Luis Arnaldich, O. F. M.; José María Bover, S. J.; Fernando Sebastián, Pedro Franquesa y Máximo Peinador, C. M. F.; Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., y el M. I. Sr. D. Gumersindo Cuadrado, Lectoral de Mondoñedo.

Actuó de Moderador en las discusiones el M. I. Sr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Jefe de la Sección Bíblica del Instituto. Los acompañó tomando parte activa el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Jesús Enciso Viana, Obispo de Ciudad Rodrigo.

Las ponencias de los comunicantes y las intervenciones de los demás Profesores asistentes fueron tomadas en cinta magnetofónica, para evitar cualquier apreciación subjetiva en la redacción de esta crónica.

Día 21.—Comenzó la sesión con la lectura por el Sr. Moderador del trabajo del P. Arnaldich, que no pudo hallarse presente:

«Naturaleza de la inspiración según el Cardenal J. B. Franzelin».

1) Doctrina de los teólogos y exégetas católicos sobre la inspiración después del Concilio de Trento. Se dividían en dos tendencias extremas, que pecaban o bien por exceso o por defecto.
2) Franzelin combate los dos extremos y adopta una posición media.
3) Principios básicos en el sistema de Franzelin:
   a) Dios *autor* de los libros sagrados.
   b) Distinción entre la parte formal y material del libro sagrado.
4) Anotaciones al sistema franzeliniano:
   a) En qué sentido Dios es autor de la Biblia.
   b) Franzelin y el Concilio Vaticano.
   c) Franzelin y el concepto de causalidad instrumental.
   d) Ventajas e inconvenientes del sistema de Franzelin.

Por ausencia del ponente no pudo ponerse a discusión la interpretación histórica que éste daba del teólogo vaticano. Pero sí se planteó claramente la cuestión de método que diferencia a Franzelin de otros teólogos cuando se trata de elaborar el concepto de inspiración. La mayoría estuvieron de acuerdo en rechazar la distinción de Franzelin entre elemento formal y elemento material del libro, y en considerar de escasa importancia la diferencia metodológica entre partir del concepto de autor (Franzelin) o de inspiración (Lagrange), ya que realmente en ambos casos entra en juego el concepto de instrumentalidad, y cada día con mayor relieve. Alguien quiso acentuar la discrepancia, alegando que Fanzelin empleaba el concepto suareciano de instrumentalidad divergente en muchos puntos, como es sabido, de la explicación tomista. Se llegó, no obstante, a convenir en que la diferencia entre ambas concepciones de la instrumentalidad no existe cuando se trata de la instrumentalidad hagiográfica

ni en Suárez, ni en Franzelin, ni en ninguno de los posteriores. Incidentalmente, a propósito de una cita que se adujo del P. Benoit, se discutió sobre si era o no perfectamente aplicable a la inspiración bíblica lo que Santo Tomás enseñó sobre la inspiración profética.

A continuación el Sr. Moderador leyó una breve ponencia del P. José María Bover, S. J., igualmente ausente:

«Noción de causa instrumental aplicable a los hagiógrafos».

En esta noción de instrumento concurren varias circunstancias dignas de consideración:

1) Es antiquísima en la tradición patrística, más antigua que la de *autor*.
2) Está tomada de los instrumentos más auténticamente tales, cuales son los mecánicos y músicos.
3) La noción metafísica de ellos extraída por Santo Tomás es sencillísima, simple formulación de la apreciación común.
4) La noción de instrumentalidad es fecundísima. Es axioma fundamental y primario de la inspiración hagiográfica especulativamente considerada.
5) Esta noción tomística es independiente de las ulteriores cuestiones escolásticas, nacidas del prurito de aplicar la noción de instrumentalidad a instrumentos impropiamente tales.

Conclusión.—Parece temerario pensar en abandonar la noción de instrumento por dificultades de otro género, cuya solución deberá buscarse en otros principios.

Sobre el punto primero no todos estuvieron de acuerdo, porque pensaban que en la Escritura están igualmente claros el concepto de Dios autor y el de hombre instrumento. Y aun así el dato revelado contiene un concepto vulgar de instrumento que prescinde de ulteriores precisiones filosóficas. Por su parte, los Santos Padres desarrollaron simultáneamente ambos conceptos.

El segundo punto fué aceptado sin discusión.

En cuanto al tercero, alguien opuso reparos de escasa importancia.

Más discutido fué el punto cuarto. Y es que algunos entendieron la afirmación del P. Bover en sentido exclusivo, cuando en realidad él no niega que deban entrar otros elementos en la elaboración del concepto teológico de inspiración, sino que sostiene que se debe buscar a base de la instrumentalidad la explicación racional de todos

los datos revelados sobre la naturaleza de la inspiración bíblica. Una cosa son los datos revelados y otra la explicación teológica de los mismos.

Día 22.—El M. I. Sr. D. Gumersindo Cuadrado Maseda dió lectura a su comunicación:

«La divina inspiración de la Sagrada Escritura».

Tesis: «La teoría de la instrumentalidad explica, facilita y garantiza el concepto de la inspiración bíblica».

1.° Porque refleja un modo de entender en que generalmente convienen todos.
2.° Porque, a pesar de las diferencias en la explicación, es necesaria para la recta intelección de las encíclicas.
3.° Porque las otras maneras de entender la inspiración tienden a producir una exégesis desarticular, a veces errónea y hasta absurda.
4.° Porque, aun concediendo que, teológicamente hablando, pudiéramos abandonarla o esquivarla *inoffenso pede,* consideraciones de orden ideológico y psicológico parecen imponerla.
5.° Porque por este camino se ha operado recientemente una renovación y un acercamiento en el criterio de ciertos teólogos, con la inspiración completa y vital de todo el hombre, excluída la dictación material, que fué una manera pobre de entender la inspiración.
6.° Porque en el complejo de la inspiración bíblica todas las facultades del escritor son movidas por Dios.
7.° Porque a esta divina moción e íntima penetración ni el mismo acto libre del hagiógrafo puede sustraerse.
8.° Porque, en todo caso, no vemos claro cómo Dios inspira al autor sagrado.
9.° Porque es la mejor y la más segura, dados los elementos tradicionales y los científicos con que en este orden contamos para explicar armónicamente la acción inspirativa y la acción inspirada.»

Toda la discusión se centró en torno a la naturaleza de la íntima penetración que el ponente establecía entre la causa principal y la instrumental. Para unos consistía en la simple elevación por parte

de Dios de la actividad humana del hagiógrafo para producir un efecto divino. Para otros, la inspiración pone algo físicamente en el hombre instrumento, algo que por recibirse en el entendimiento a modo de cualidad se llama «lumen». A los primeros esto parecía una infiltración de la doctrina tomista sobre la profecía en la doctrina de la inspiración.

Nadie concebía el «lumen» como iluminación sobre el objeto que aumente su claridad a los ojos del hagiógrafo. Pero muchos insistían en la necesidad de admitirlo como un aumento de la «vis cognoscitiva» o «judicativa» del hombre instrumento, que dé razón de la infalibilidad «in actu primo» o «antecedenter ad effectum», que es necesaria en los juicios del hagiógrafo. A otros, en cambio, les parecía que esa infalibilidad «antecedenter ad effectum» proviene de ser Dios quien juzga lo mismo que juzga el hagiógrafo, sin necesidad de que la mente de éste reciba algo que perfeccione su «vis judicativa» hasta hacerle infalible «antecedenter ad effectum». Y daban este argumento: Si el hombre recibiera ese aumento de su «vis judicativa» que le convirtiera en infalible, él sería—con ese «lumen» sobreañadido—la causa principal del efecto, ya que éste se asimilaría a la virtud propia del hombre. Ocurriría como ocurre en los actos sobrenaturales viales, de los cuales son causa principal las potencias del hombre, vigorizadas con los hábitos sobrenaturales infusos.

En otros términos: ese «lumen» recibido en la mente del hagiógrafo no daría razón de la instrumentalidad de éste, ni de la principalidad causal de Dios. Y, por otra parte, explicados estos dos extremos de otra manera, no es necesario ese «lumen» para dar razón de la infalibilidad de los juicios.

La mayoría, no obstante, siguió creyendo necesaria la existencia del «lumen» como cualidad recibida en la potencia intelectiva del hagiógrafo.

Día 23.—Se comenzó la sesión con la lectura de dos ponencias presentadas «per modum unius» por los RR. PP. Fernando Sebastián y Pedro Franquesa, C. M. F.:

«Elaboración teológica de la inspiración» (Sebastián).

«Oportunidad de una revisión de estos problemas creada por las nuevas cuestiones planteadas por la exégesis actual.

I.—Noción de inspiración que nos da el Mag. como base para nuestra especulación teológica. Concilios Florentino, Tridentino y Vaticano. León XIII.

El problema consiste en compaginar la actividad de dos causas totales de modo que produzcan un solo efecto común.

II.—Explicaciones posibles. Las causas actúan o coordinadas o subordinadas.

a) La mera coordinación no salva la noción de la inspiración que nos da el Mag. Las explicaciones que se funden en ella no son suficientes.

b) La subordinación de las causas es necesaria para conseguir los efectos de la inspiración. Pero subordinación supone instrumentalización, luego sustancialmente no se puede cambir la explicación.

III.—La inspiración—instrumentalización del Mag. La analogía del ser posibilita la acción directa y sobrenatural de Dios sobre el entendimiento del hagiógrafo.

La inspiración es una participación vial y sobrenatural del lumen divino por el entendimiento del hag., a fin de producir un juicio divino.

Se estudia:

a) Desde Dios: Paralelo entre el concurso ordinario y el extraordinario de Dios al entendimiento del hag.

b) Desde el hag.: El hag. no tiene conciencia de ella (Puede no tenerla.) La acción del hag. mensura la de Dios objetivamente, pero no cualitativa ni intensivamente. El hag. es instrumento para juzgar, no para conocer. Se puede juzgar humanamente sin conocer totalmente el contenido del juicio. Paralelo entre inspiración y gracia.

c) Desde la obra: Es humana y divina. Pero específicamente divina. No hay grados en la infalibilidad de los juicios emitidos bajo la inspiración.»

«El sentido "plenior" es sentido bíblico» (Franquesa).

«I.—Noción de sentido plenior. El intentado por Dios y desconocido por el hagiógrafo.

Tesis.—Este sentido, si existe, es sentido bíblico, o, mejor, el sentido plenior es sentido bíblico.

II.—Se prueba:

1.—Por el concepto general de inspiración: cumple todos los requisitos.

2.—Por la causalidad instrumental: *a*) La causa principal tiene una acción más amplia que la causa instrumental. *b*) Ser instrumento no exige conocimiento reflejo. *c*) Ser instrumento no exige intención.

3.—Por el contenido real de los conceptos.

4.—Por la tendencia en ver sentidos ocultos en la Biblia.

III.—Conclusiones.»

Con estas dos ponencias se llegó al núcleo central de las discusiones de años anteriores, que nos habían movido a replantear el concepto teológico de inspiración: ¿Cómo salvar la posibilidad del llamado sentido pleno reteniendo la explicación teológica de la inspiración a base del concepto de instrumentalidad?

En los días anteriores los defensores del sentido pleno mostraban desconfianza y ponían limitaciones al empleo del concepto de instrumentalidad, porque se veía la dificultad de salvar aquél. Los ponentes de este día se mostraron partidarios de la aplicación de la instrumentalidad en la elaboración teológica de la inspiración, introduciendo como solución a la dificultad propuesta el principio de que el hagiógrafo es *instrumento de Dios no para conocer, sino para juzgar*. Según esto, podían los autores inspirados expresar afirmaciones cuyo contenido total acaso no conocieran, pero que conocía e intentaba Dios.

Sobre este punto neurálgico se centró la discusión. La mayoría estuvo en desacuerdo con los ponentes. Se estimaba que nadie, al emitir un juicio, afirma absolutamente sino lo que conoce del objeto. Poco importa, pues, que la comprensión que Dios tiene del sujeto y del predicado sea mayor que la del hagiógrafo. Si el hagiógrafo sólo afirma lo que conoce, y esa afirmación es la que resulta elevada por Dios, habremos de decir que Dios no afirma sino lo que el hagiógrafo conoce. En otros términos: el ámbito de la afirmación o negación de cualquier juicio se limita automáticamente con necesidad psicológica por la comprensión que tenga de los dos términos el que juzga.

A esto respondían los ponentes que, siendo los juicios inspirados juicios de Dios, la afirmación habrá de medirse forzosamente por la comprensión total de los conceptos empleados, ya que Dios afirma tal como El conoce.

Tampoco esto fué admitido por la mayoría. Porque una cosa es decir que Dios conoce las cosas comprensivamente y otra que Dios diga todo lo que sabe de las cosas.

Instaban los ponentes y los numerosos partidarios de su teoría: Dios no dice todo lo que sabe de la cosa, pero sí todo lo que encierra el concepto objetivo que emplea. A lo cual respondían los objetantes: Dios emplea los conceptos tal como están en la mente del hagiógrafo. Si los empleara de otra manera, su juicio sería distinto o más amplio que el del hagiógrafo, y ese plus o no está expresado, o si lo está, el hagiógrafo, al expresarlo, ha sido un instrumento al dictado.

Y no se hizo más luz. Unos siguieron defendiendo que la inspiración recae sobre juicios limitados por el conocimiento del hagiógrafo. Otros acabaron manteniendo que los juicios inspirados no tienen por parte de Dios otra limitación que la impuesta por la comprensión objetiva de las palabras empleadas por el hagiógrafo.

Día 25.—Continuó la discusión del día 23, pero sin llegar a ningún cambio de postura por ninguna de las dos partes contendientes. Se matizaron algunos puntos, tales como la necesidad de admitir sentido pleno en el caso de palabras divinas referidas simplemente por el hagiógrafo—que fué suscrita por todos—y la distinción que alguien sugirió entre los juicios esenciales y existenciales en cuanto a la posibilidad de mayor o menor comprensión subjetiva que en aquéllos puede darse, pero no en éstos.

Ante la imposibilidad de llegar a ningún acuerdo, se procedió a la lectura de dos nuevas comunicaciones, una del P. José María Bover, S. J., y otra del P. Máximo Peinador, C. M. F.

«El sentido de la Historia en la Escritura y la clasificación actual de los sentidos escriturísticos» (Bover).

«El P. Courtade, en *Recherches de Science religieuse* (36, 1949, 136-141), ha excogitado un nuevo sentido bíblico, que pretende introducir en la clasificación usual.

Crítica del artículo.—El estudio del P. Courtado es interesantísimo, y arroja mucha luz en la interpretación de todo el Antiguo Testamento. Esto no obstante, su teoría se basa en un equívoco: el doble significado de la palabra *sentido*. *Sentido* equivale a *significación* y también a *dirección*. En el primer significado, que es más ordinario, pertenece al género de *signo* (o de causa ejemplar); en el segundo, al de *finalidad*. Ahora bien: en hermenéutica, sentido se toma

exclusivamente bajo el concepto de *significación,* respecto del cual es enteramente heterogéneo el de *finalidad,* al cual pertenece el *sentido de la Historia* propuesto por el P. Courtade. El cual, por tanto, no puede introducirse como elemento de una nueva clasificación de los sentidos escriturísticos.»

Esta vez el acuerdo de los semanistas con el ponente fué unánime.

Acto seguido el P. Máximo Peinador leyó las líneas generales de un escrito dirigido por él al Sr. Moderador en contestación a algunas sugerencias de éste en sus comunicaciones referentes al tema que fueron leídas en Semanas anteriores (1). La ponencia del P. Peinador se titulaba: «Justificación del sentido *plenior* dentro de las necesidades a que responde». Su finalidad era demostrar que los cuatro capítulos, por los cuales el Dr. Muñoz Iglesias cree que han llegado los autores a establecer el sentido *plenior* (2), son otras tantas necesidades que justifican plenamente la elaboración de este nuevo capítulo de la Noemática Bíblica. Su conclusión vino a ser: esas cuatro necesidades, hoy más que nunca sentidas, no crean ahora el sensus *plenior,* sino que han sido la ocasión de estructurar teológicamente un sentido bíblico que de manera imprecisa latía y era exigido por la interpretación neotestamentaria de los textos del Antiguo Testamento y por la Tradición y Magisterio eclesiásticos especialmente en materia mariológica.

El Dr. Muñoz Iglesias, directamente aludido, manifestó que no fundaba él en ese origen circunstancial del llamado «sensus plenior» sus escrúpulos sobre la existencia y aun la posibilidad del mismo, sino, como puede verse por su aludido escrito, en lo endeble de la prueba bíblica y tradicional por lo que a la existencia se refiere, y en la doctrina de la instrumentalidad hagiográfica por lo que atañe a su posibilidad. Este segundo punto ha sido ampliamente discutido en las sesiones precedentes, y del primero se tratará en la discusión de la ponencia del P. Ausejo.

Día 26.—Se abre la discusión con la lectura de la ponencia del P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.:

---

(1) S. Muñoz Iglesias: *Problemática del «sensus plenior»*, en *XII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1952), páginas 223-259; ídem.: *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario,* en «Estudios Bíblicos», XII (1952), 159-183.

(2) *Problemática del «sensus plenior»*, págs. 226-228.

«Citas del Antiguo Testamento en el Cuarto Evangelio».

I.—Preliminares:

1.—Citas con la fórmula «ut adimpleretur» o con otras equivalentes y citas sin tales fórmulas. ¿Tienen, por eso mismo, valor diferente?

2.—Significado concreto que le damos a cada uno de los sentidos: *literal*, «*connexive*»-*implícito* o «*plenior*» (o también «*supra-litteralis*»), *típico* o *espiritual* y *acomodaticio*.

II.—Textos del AT. citados por San Juan:

1.—En sentido literal.

2.—En sentido «*connexive*»-*implícito* o «*plenior*».

III.—Textos del AT. que en el IV Evangelio parecen aplicados:

1.—En sentido *típico* o *espiritual*.

2.—En sentido *acomodaticio*.

Apéndice.—Palabras proféticas de Jesús citadas posteriormente en el mismo Evangelio al momento de cumplirse.

Conclusiones.—Particularmente respecto del sentido «plenior», el cual sólo nos parece admisible en aquellos textos o frases proféticas que el evangelista o Jesucristo *amplían*—y no solamente explican o declaran mediante nueva revelación, aunque dentro de la misma corriente general del pensamiento.—Limitada la existencia del sentido «plenior» a tales casos, la instrumentalidad del autor humano en la inspiración y la noción del sentido «plenior» (o también «supralitteralis») pueden hermanarse perfectamente.»

Con el tema de esta comunicación se llegaba por otro camino al fondo del problema debatido sobre la posibilidad y existencia del «sensus plenior». Las ponencias de los tres primeros días, si hubieran logrado aunar los pareceres, habrían llevado a establecer la posibilidad o imposibilidad de dicho sentido dentro de la explicación teológica de la inspiración bíblica, construída a base del concepto de causalidad instrumental. En el caso afirmativo quedaría aún por demostrar la existencia de tal sentido. Y en el caso contrario, la dificultad de compaginar ambos conceptos habría de ceder necesariamente ante la demostración dogmática de dicha existencia.

Este último día nos planteamos la cuestión desde otro punto de vista: ¿Hay algo en las fuentes reveladas, concretamente en la misma Escritura, que nos obligue a admitir la existencia del llamado «sensus plenior»?

El trabajo del P. Ausejo no resolvió plenamente la cuestión, porque si bien su conclusión fué en líneas generales negativa, se limitaba al IV Evangelio.

Los semanistas, que habían llegado a interesarse vivamente en el problema, sometieron a examen los textos que a su parecer podían ser más decisivos en la materia: textos del Antiguo Testamento que en boca de Cristo y de los Apóstoles o en la pluma de los hagiógrafos neotestamentarios parecen dotados de un sentido que, sin ser típico, rebasa el literal histórico conocido e intentado por el hagiógrafo viejo-testamentario.

Se adujeron, aparte de Luc., 24, 27, y en relación con él: Joel, 3, 1-5, citado en Act., 2, 16-21; Salmo 15, 8-11, citado en Act., 2, 25-31; Dt., 18, 15-19, citado en Act., 3, 21-25, al que se dice aludía el mismo Cristo en Joh., 5, 46, y Salmo 2, 7, citado en Act., 13, 33, y en Hebr., 1, 5 y 5, 5.

Tampoco se llegó a una conclusión que satisficiera a todos.

1.° Porque casi siempre se trata de textos proféticos en los que no nos consta que el profeta, iluminado por Dios, no viera este cumplimiento que le atribuye el Nuevo Testamento; y en todo caso, esta atribución, a lo más, nos obligaría a admitir lo que todos admiten: que en las frases que Dios revela al profeta, y que eran ya palabra de Dios antes de su consignación por escrito, puede Dios decir, y acaso de hecho dice, mucho más de lo que entiende el profeta; este más amplio sentido no hubo de ser necesariamente captado por el hagiógrafo, que sólo consignó aquellas frases.

2.° Porque para deducir de ahí la necesidad de admitir el llamado «sensus plenior» habría que demostrar que los autores del Nuevo Testamento intentan verdaderamente argumentar, y que su forma de hacerlo no responde a un procedimiento entonces usual de acomodación. Aun así estimaban algunos semanistas que debería excluirse positivamente la posibilidad de que en estos casos arguyan del sentido típico o del literal, deduciendo consecuencias que serían ciertas por nuevas revelaciones.

3.° Porque la mayoría de los textos aducidos, según gran número de semanistas, se refieren a una totalidad dentro de la cual están incluídos los casos particulares a los cuales los aplican los autores

del Nuevo Testamento por una nueva revelación. Así, por ejemplo, Joel anuncia la totalidad de la efusión del Espíritu Santo en los tiempor mesiánicos. En esa totalidad entra la primera efusión carismática del día de Pentecostés, pero también, sin duda, las demás que se realizarán en la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Acaso el profeta no vió este caso particular —ciertamente no los vió todos—; Dios, sí. ¿Diremos por eso que Dios dijo por Joel los casos particulares? También Cristo sabía quiénes son todos y cada uno de los que van por el estrecho camino de la salvación. Y, sin embargo, ¿diremos que cuando nos dijo que eran pocos nos dijo quiénes son éstos? Cuando en el Cielo los veamos, podremos decir: éstos son aquéllos. Cuando San Pedro vió la efusión carismática de Pentecostés, pudo también decir: esto es aquello de que habló —globalmente— Joel. Lo mismo, pensaban algunos semanistas, podría decirse del texto de Dt. 18: Moisés habla de la institución profética o serie de profetas. Y en el mismo sentido habla Dios. Cristo es el profeta por excelencia. De El hablan Moisés y Dios en el Dt., aunque siempre en ese sentido global. Tal vez pudiera decirse lo mismo del Protoevangelio, donde ni Cristo ni María están expresados *in individuo,* sino que sólo se revela la victoria de la Humanidad, sin decir quiénes la obtendrán ni en qué grado. Pero la Iglesia puede decir que allí se contienen, como el caso particular y eminente en la totalidad.

Resumiendo: Estas sesiones de discusión no habrán logrado —lo que nunca se intentó— poner de acuerdo a los profesores que en ellas intervinieron; pero han servido para aclarar posiciones y para que cada uno pueda contrastar —corrigiéndolo o confirmándolo— su propio punto de vista.

S. Muñoz Iglesias

XIII Semana Española de Teología

Durante los días 14 al 19 del pasado mes de septiembre se ha celebrado en Madrid, en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la «XIII Semana Española de Teología». Las tareas se han desarrollado de conformidad con el nuevo ordenamiento de las Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos, establecido por la Dirección del Instituto «Francisco Suárez» ; por la mañana, sesiones privadas de estudio y discusión entre especialistas, y por la tarde, sesiones públicas de exposición doctrinal.

El tema central señalado por la Dirección del mencionado Instituto para las sesiones públicas fué el de la «Teología del Laicado», al que se dedicaron cuatro trabajos. Entre los estudios de libre iniciativa se presentaron dos relacionados con el mismo asunto y otros nueve de diversa significación.

Las sesiones privadas de estudio y discusión versaron sucesivamente sobre el tema central de la semana, sobre la disputa reciente acerca de «el YO de Cristo» y sobre el problema del virtual revelado. Otras tres comunicaciones acerca de «Cuerpo Místico e Iglesia Católica», «La potestad indirecta de la Iglesia» y el «Problema de España y la Iglesia Española», fueron leídos por sus autores ; pero por falta de tiempo quedaron sin discutir.

Un gran número de ilustres profesores de ciencias sagradas, pertenecientes al clero secular y regular, tomaron parte activa en ambas sesiones, y la tónica general de su desarrollo no pudo ser más grata ni más estimulante.

Para conocimiento de nuestros lectores ofrecemos a continuación los esquemas de los trabajos leídos en las sesiones públicas y un resumen de los dicutidos en las sesiones privadas, ya que los trabajos completos aparecerán en el volumen que se está editando de la Semana.

A.—SESIONES PUBLICAS DE EXPOSICION DOCTRINAL

TEMAS PREFIJADOS

La Teología del Laicado

1. El estado de la cuestión.—Profesor: Doctor D. Andrés Avelino Esteban Romero, Pbro., Jefe de la Sección de Bibliografía del Instituto Francisco Suárez, C. S. I. C.

    1. Presentación del tema.
    2. Dos notas en torno al mismo; silencio... yactualización.
    3. Concepto del laicado a la luz del Código, teólogos y Magisterio.
    4. Concepto de una Teología del Laicado.
    5. Puntos centrales de referencia y formulación doctrinal de una Teología del Laicado.
    6. Cuestiones teológicas principales más estudiadas hoy día entre los laicólogos.
        a) Problemas lutúrgicos.
        b) Los seglares y la jurisdicción eclesiástica.
        c) Los seglares y el Magisterio.
        d) Los seglares y las actividades apostólicas.
    7. Conclusiones de nuestro estudio.

2. El laicado y la potestad de orden.—Profesor: R. P. Emilio Sauras, O. P., de los PP. Dominicos de Valencia.

    I. *Introducción.*

    II. *Concepto parcial y concepto total del laicado.*—El concepto parcial prescinde de determinados elementos sobrenaturales activos; elementos que caben dentro del concepto total y adecuado.

    III. *Los elementos activos a que se hace referencia son sacerdotales:*

        a) Con un sacerdocio espiritual.
        b) Con un sacerdocio litúrgico.

IV. *Extensión de este sacerdocio y su conexión con el poder de orden:*

a) Los caracteres sacramentales y su carácter activo.
b) Los caracteres y el culto litúrgico.
c) Los caracteres y el sacrificio eucarístico.
d) Poder de orden, sacrificio eucarístico y sacerdocio espiritual de los fieles.

V. *Cómo la espiritualidad cristiana gira toda ella en torno al sacrificio de la Misa.*

3. El laicado y la potestad de régimen.—Profesor: R. P. Arturo Alonso Lobo, O. P., Catedrático de la Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca.

Dos advertencias a manera de introducción:

I. *Dos categorías de personas en la Iglesia:*

1. Los «laicos».
2. Los clérigos.

II. *El estado clerical.*

III. *La Jerarquía sagrada:*

1. Jerarquía entre los que gobiernan.
2. La Jerarquía objetivamente considerada.
3. La Jerarquía considerada subjetivamente.

IV. *La Jerarquía de jurisdicción y el laicado:*

¿Cómo se ingresa en la Jerarquía de jurisdicción?
1. ¿Pueden las mujeres recibir la potestad de jurisdicción?
2. Los varones, al menos, ¿serán sujetos idóneos para obtener dicha potestad?

V. *Bases jurídicas en las que pudiera apoyarse la participación por los seglares de la potestad de jurisdicción:*

1. Exposición de la primera dificultad.
2. Exposición de la segunda dificultad.

3. Exposición de la tercera dificultad.
4. Exposición de la cuarta dificultad.

VI. *Advertencia final.*

4. El laicado y la potestad de Magisterio.—Profesor: R. P. Felipe Alonso Bárcena, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

Introducción:

Determinación y enfoque del tema que puede formularse en la siguiente tesis: Los seglares católicos pueden y deben tomar parte activa en el cumplimiento del mandato de Cristo a los Apóstoles, cuando les dijo: «Id y enseñad a todas las gentes: predicad el Evangelio a toda criatura.»

I. *Fundamentos teológicos:*

1. Las palabras de Cristo en el Evangelio y las enseñanzas de los Apóstoles, aunque dan este encargo ante todo a los sacerdotes y más concretamente a los obispos, pueden y, en ciertas circunstancias, deben extenderse también a todos los ciudadanos del reino de Dios en la tierra.
2. Confirman y declaran este primer fundamento bíblico la Tradición de la Iglesia y el ejemplo de excelsas figuras de su historia.
3. El Magisterio vivo, en su más alta jerarquía, exige con apremiante insistencia en nuestros días la cooperación activa del apostolado seglar para lograr que lleguen a todos los hombres los suaves y vivificadores resplandores de la verdad revelada.
4. Corrobora e ilumina con potente luz los fundamentos precedentes una razón teológica sacada de las entrañas mismas de la vida cristiana: la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo, en el cual todos los miembros (eclesiásticos y seglares) deben cooperar, según su condición y su especial actitud, a que el cuerpo entero crezca y se perfeccione hasta llegar a la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios (Ephes. 4, 7-16).
5. La índole especial del poder de magisterio pone en manos de la jerarquía facultades amplísimas para buscar

y constituir colaboradores que, con autoridad verdadera, difundan la doctrina del reino de Dios.

II. *El campo de acción:*

Para abarcar su amplitud inmensa debemos distinguir el *magisterio directo* y el *magisterio indirecto*.

Magisterio directo llamamos a aquel en que el objeto de la enseñanza son las verdades reveladas o las que están íntimamente relacionadas con la revelación. Para este magisterio ofrecen a la jerarquía de la Iglesia ricos viveros de colaboradores los cuadros de Acción Católica, en sus diversas ramas, y otras organizaciones de carácter apostólico.

Por *magisterio indirecto* entendemos aquella actividad que, sin ocuparse expresamente en la exposición de la doctrina revelada, contribuye poderosamente a su conservación, difusión y defensa. Su campo de acción es vastísimo y su eficacia segura.

1. *En los medios en que se desenvuelve la alta cultura moderna.*
2. *En la política.*
3. *En los complicados problemas sociales.*
4. *En la técnica.*
5. *En la vida profesional.*
6. *En el mundo del trabajo.*

III. *Preparación:*

Los seglares deben prepararse para ejercer la parte que les toca del magisterio, de una manera análoga a como se preparan los sacerdotes. Y necesitan:

a) *Preparación espiritual.*
b) *Preparación científica.*
c) *Preparación técnica.*

Conclusión.—Necesitamos fomentar las vocaciones al sacerdocio, que, por implicar plena consagración a la obra de Cristo, pone en situación de privilegio para desempeñar las funciones propias del magisterio creado por Jesucristo. Pero en ellas tienen puesto de gran importancia los católicos que, sin vocación sacerdotal, sienten el es-

tímulo del celo y tienen voluntad de contribuir al establecimiento del reino de Dios, a las órdenes y bajo la dirección de aquellos a quienes el Maestro Divino confió los tesoros y la fuerza de sus divinas enseñanzas.

TEMAS LIBRES

1. La expresión «Santa Madre Iglesia», en la Teología. La maternidad espiritual de la Iglesia.—Profesor: Manuel García Miralles, O. P., del Estudio General de Valencia.

   I. *La doctrina de la maternidad espiritual de la Iglesia en la Revelación:*

      a) El v. 2 del cap. XI, de la II a los Cor., y el v. 32 del cap. V a los Efesios.
      b) Los vv. 26-27 del cap. IV a los Gal., y el v. 17 del capítulo XII del Apocalipsis.
      c) Los Santos Padres.
      d) El sentido cristiano.
      e) Analogía metafórica de este misterio.

   II. *Naturaleza de la maternidad espiritual de la Iglesia:*

      a) Concepto de maternidad.
      b) La maternidad se predica de la Iglesia analógicamente.
      c) El concepto de maternidad predicado de la Iglesia en rigor es un término análogo metafórico-virtual.
      d) Función formal que funda la maternidad espiritual de la Iglesia.
      e) El «explicatio fidei» como función maternal de la Iglesia, según Santo Tomás.
      f) Texto en que Snto Tomás afirma la maternidad espiritual de la Iglesia.
      g) La maternidad espiritual de la Iglesia obra por la doble vía de causalidad física y moral.
      h) Homogeneidad de vida entre la Santa Madre Iglesia y los cristianos.

III. *Comparación de la meternidad espiritual de la Iglesia con la de María y con la paternidad de los Apóstoles:*

a) La maternidad espiritual de la Iglesia comparada con la de María.
b) La maternidad espiritual de la Iglesia comparada con la paternidad espiritual de los doce Apóstoles.

Conclusión.

2. Dios admitido por el hombre.—Profesor: Doctor D. José María Sáiz, Catedrático en Monte-Corbán, Santander.

1. La creencia en Dios es un horizonte siempre abierto.
2. Dios al alcance de la inteligencia humana, a través de inferencias deductivas.
3. El binomio de motivo determinante y razón legitimadora, que rige la vida del hombre, en el caso de la creencia en Dios y las vías tomistas.
4. Dios enraizado en la totalidad de la persona.
5. Invasión ontológica del hombre por Dios.
6. Dios, centro de gravitación humana.
7. La seguridad subyacente del hombre.
8. El imperativo sugeridor de la conciencia.
9. Bajo el toque de la jamada sobrenatural.
10. Las cinco vías son para el «homo ut sic».
11. Discreta dosis de racionalidad en el animal humano.
12. Analogía de la fe sobrenatural con la afirmación de Dios en el hombre.

3. La formulación condicional del llamado motivo de la Encarnación.—Profesor: R. P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M., Cap.

1. Algunos teólogos modernos sostienen que la misma formulación condicionel de ese problema teológico entraña falsedad y contradicción.
2. ¿Qué pensar de esta opinión? Concediendo que esa formulación sea menos científica y feliz que la que emplean, v. gr., San Buenaventura y, a lo que parece, el mismo Escoto, estimamos, con todo: *a*) Que esa proposición condicional es una

consecuencia legítima del motivo adecuado de la Encarnación, tal como entienden tomistas y escotistas. *b*) Que, por tanto, su verdad está condicionada a la verdad de la tesis propugnada, respectivamente, por dichas escuelas acerca del motivo de la Encarnación.

3. Raíz de la falsa apreciación que merece a aquellos teólogos la formulación condicional de este problema.

   Creemos que la raíz de esa falsa apreciación está: *a*) En que hacen demasiado hincapié en el *orden presente* o *actual*, siendo así que lo que en hecho de verdad se debate es lo siguiente: ¿podemos saber, en virtud de la *revelación actual*, qué es lo que habría sucedido con respecto a la Encarnación del Verbo, si Adán no hubiera pecado? *b*) En que se limita indebidamente la revelación actual, relativa a la Encarnación del Verbo, al decreto *eficaz* acerca de ese extremo.

4. «Hombre-Dios» y «Dios-hombre». Dos perspectivas cristológicas.—Profesor: R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F.

Introducción.—Animados por la Encíclica *Sempiternus Rex* intentamos una renovación de temas cristológicos por el método de confrontación de perspectivas teológicas.

I. *Cristología antropocéntrica:*

1. Las tres gracias: *a*) Sustancial. *b*) Habitual. *c*) Capital.
2. Las tres funciones: *a*) Mediador. *b*) Cabeza. *c*) Sacerdote.
3. Sistemática teológica: *a*) Gracia creada. *b*) Unitarismo esencialista. *c*) Humanismo antioqueno. *d*) Tendencia calcedonense y peligro nestoriano.
4. Ontología estático-aristotélica: *a*) Ser y Obrar. *b*) Formas creadas inmanentes. *c*) Persona y natura.

II. *Cristología teocéntrica:*

1. Las tres gracias: *a*), *b*), *c*).
2. Las tres funciones: *a*), *b*), *c*).
3. Sistemática teológica: *a*) Gracia increada. *b*) Trinitarismo personalista. *c*) Teología del Logos alejandrina. *d*) Tendencia cirilianoefesina y peligro monofisita.

4. Ontología dinámico-platónica: *a*) Ser y obrar. *b*) Formas eídos trascendentes. *c*) *Principium quod* y *quo*.

III. *Problemática comparativa:*

1. La personalización en Cristo: *a*) Perspectiva antropocéntrica. *b*) Idem teocéntrica. *c*) Síntesis valorativa.
2. La sobrenaturalización en Cristo: *a*), *b*), *c*). Implicaciones trinitarias: *a*), *b*), *c*).

Conclusión.—Justificación del método: *a*) Las ideas preconcebidas. *b*) El sentido de escuela. *c*) Los «sueños dogmáticos» y el avance de la Teología.

5. Valoración teológica de las actas del Concilio Vaticano.—Profesor: R. P. Joaquín Salaverri, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas.

Introducción.—Presupuestos de la investigación teológica positiva. Principio fundamental para deducir el valor doctrinal de un documento conciliar. Dos criterios, el literal y el histórico, en la interpretación de los decretos de un Concilio.

I. *Actas presinodales del Vaticano.*—Categoría científica y autorización pontificia de sus autores. Procedimiento que siguieron y sus resultados. *Votos de los Consultores.*—Su valor científico particular y su finalidad relativa.

Esquemas de Decretos.—Procedimiento de redacción y valor intrínseco. Autoridad de la Congregación cardenalicia encargada por el Papa de prepararlos. Autorización del Sumo Pontífice para su presentación al Concilio. Autenticidad virtual e indirecta que de aquí pueda dimanar a la sustancia de su contenido. Su valor para orientar la investigación científica de la mente del Concilio.

II. *Actas sinodales.*—Variedad del alcance a ellas de la divina asistencia, que no garantiza la infalibilidad sino para el resultado definitivo. *Discursos y propuestas* de los Padres conciliares. Su valor relativo.

La Diputación de la Fe.—Su designación. Derecho de presentación que ejerce en nombre del Papa. Valor extrínseco que de ahí se pueda derivar a sus propuestas.

Esquemas y Relaciones.—Diversas redacciones. Las explicaciones de los Relatores de la Fe, relativas a la última redacción de los Esquemas y hechas para inmediata votación conclusiva de los Padres, aunque no sean propiamente auténticas, son el medio más competente y autorizado para descubrir al investigador la verdadera mente del Concilio.

Conclusión.—Resultados y aplicaciones prácticas.

6. Teología del Laicado.—Profesor: R. P. Abilio Alaejos, C. M. F., de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada.

I. *La palabra apostólica:*

1. Es profética
2. Es bíblica.
3. Es litúrgica.
4. No es catequesis.
5. No es palabra humanística.

II. *La palabra apostólica:*

1. No pertenece al laicado.
2. El magisterio eclesiástico, pertenencia exclusiva de los clérigos.
3. El laicado, incapz de jurisdicción para dispensar la palabra apostólica.
4. El mandato de Jesucristo, privativo de los clérigos.
5. Sentido de la colaboración de los laicos.

7. Concepto específico y concepto analógico del sacerdocio cristiano.—Profesor: R. P. Bernardo Monsegú, C. P.

I. *Fondo y superficie del problema:*
La propiedad de nombres.—Lo propio y lo específico.—La definición propia del sacerdote cristiano.—El sacerdocio en Cristo y en los cristianos.—Título jurídico sacerdotal.

II. *El sacerdocio cristiano participado:*
Puntos de referencia.—Culto, sacerdocio y sacerdotes.—La potestad y el carácter sacerdotal propiamente dichos.

III. *Sacerdocio y analogía:*
Propiedad y analogía.—En torno a la predicación analógica del sacerdocio cristiano.—Aplicación justa y denominación propia. La forma única del sacerdocio cristiano y los únicos cristianos propiamente sacerdotes.—Contra una analogía desorbitada.

8. Si nuestros textos de Soteriología responden a las necesidades de la Teología.—Profesor: R. P. Basilio de San Pablo, C. P., Secretario de la Sociedad Mariológica Española.

Introducción.—Los textos de Soteriología. La Teología y sus necesidades. Varios géneros de deficiencias. Modestas exigencias y división.

I. *Omisiones:*

1.ª No recogen suficientemente las teorías protestantes y ortodoxas en boga, contrarias o al margen del dogma católico.
2.ª No rechazan cual conviene la acusación más grave que pesa sobre la tradición católica de diez siglos.
3.ª No esclarecen ante la rechifla racionalista el alcance de nuestra reconciliación con Dios por la Pasión de Cristo.

II. *Deficiencias:*

Teologías y teorías.—La Teología de la satisfacción.—Negaciones y desfiguraciones de este concepto.—Deficiencias.

1.ª Respecto al plano donde la colocan.
2.ª A los elementos que hacen resaltar.
3.ª A la valoración que hacen de cada uno de ellos.

III. *Sugerencias:*

Hacia una refundición de los textos reclamada por las circunstancias.—Los intentos de Riviere.—Las tres condiciones fundamentales que deberán reunir:

1.ª No sacrificar elemento alguno doctrinal.
2.ª Recoger el mayor caudal posible de doctrina.

3.ª Acomodarla lo mejor posible a las necesidades actuales. Un punto de partida: el amor divino.—Ventajas que ofrece:

1.ª No choca tan violentamente con la mentalidad acatólica moderna.
2.ª Cabe holgadamente en él toda la doctrina revelada.

Conclusión.

9. La analogía del concepto de persona.—Profesor: R. P. José María Dalmau, S. J., del Colegio de San Francisco de Borja, de San Cugat del Vallés.

1. Vacilaciones y dificultades en la formulación del dogma de la Santísima Trinidad como tres personas en la única naturaleza divina.
2. Elaboración del concepto de persona. Distinción entre persona y naturaleza. La noción de persona es análoga en su aplicación a las personas creadas y a las divinas.
3. Elemento de convergencia: la definición de persona obtenida por reflexión espontánea y filosófica es aplicable al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.
4. Elemento de divergencia: diverso modo en la realización de esta definición. El modo divino está enraizado en la esencia del misterio, unicidad de la naturaleza divina y carácter de la distinción *in divinis*. De donde la *incomunicabilidad* como elemento formal de la personalidad es diversa en las personas divinas y en las creadas.
5. Consecuencias en las cuestiones que se refieren a la actividad divina *ad extra*. La Teología trinitaria *ad extra* debe fundarse en la Teología trinitaria *ad intra*.

10. Influjo de los PP. Griegos en la doctrina trinitaria de San Buenaventura.—Profesor: R. P. Fr. Alejandro de Villalmonte, O. F. M., Cap.

1. San Buenaventura ha sido presentado como seguidor de los PP. Griegos en la explicación del dogma de la Trinidad. Incluso como uno de los máximos representantes en la época medieval.

2. La exactitud del tal afirmación la contrastase teniendo en cuenta:
   a) Lo problemático que resulta hablar de una verdadera «teoría científica» de los PP. Griegos para la explicación del dogma trinitario.
   b) Parece indudable que el Dr. Seráfico no está en lo corriente del llamado «modo griego», aunque fundamentalmente tampoco sigue la teoría psicológica agustiniano-tomista.
3. Se puede demostrar que San Buenaventura difiere de los Padres Griegos en puntos fundamentales y sistemáticamente:
   a) Bajo el punto de vista metodológico.
   b) En el aspecto real del problema: los principios filosófico-teológicos sobre los que desarrolla su explicación científica el Seráfico doctor no se encuentran en los PP. Griegos.
4. ¿Cómo pudo San Buenaventura ser colocado entre los seguidores del «modo griego»?

11. Modernidad y Escolástica.—Profesor: R. P. Miguel Nicoláu, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

   I. Algunos síntomas de la tensión actual entre Escolástica y modernidad.
   II. Objeto de nuestro estudio.
   III. La tradicional defensa de la Iglesia acerca de la Escolástica y del método escolástico.
   IV. Instrucciones o prescripciones más recientes: *a*) *A los Ordinarios del Brasil*. *b*) En la *Humani generis*, y en la *Menti nostrae*.
   V. Algunas conclusiones para la actualidad de hoy.

B.—SESIONES PRIVADAS DE ESTUDIO Y DISCUSION

Fueron la novedad de este año. Y, como era de esperar, al principio una reflexiva cautela parecía retener la voz de los asistentes —¿compulsación recíproca de las fuerzas contendientes?—; pero pronto desapareció cuanto pudiera tener visos de mutuo recelo para dejar abierto el camino a una franca y sincera exposición del propio pensamiento.

Más que por las conclusiones científicas a que pudiera llegarse, cosa harto difícil si se tiene en cuenta la premura del tiempo, la diversa mentalidad y la gran competencia de los teólogos presentes, estas sesiones han sido bien acogidas por la ocasión que brindan para el diálogo amistoso entre pensadores de distintas escuelas y para contrastar opiniones y sembrar puntos de vista que más tarde, en el recogimiento del gabinete, no hay duda que producirán sus frutos. Diríase que las sesiones de este año casi se han reducido a la experimentación del nuevo sistema, y en el orden doctrinal a tratar de ponerse de acuerdo los maestros en el estado de la cuestión de los puntos discutidos. Su Moderador fué el R. P. Salaverri, S. J., de la Pont. Universidad de Comillas.

* * *

El *Yo de Cristo* (*disputa Galtier-Parente*) fué el primer punto de estudio, y a él se presentaron tres comunicaciones de los RR. PP. Francisco de Paula Solá, S. J. ; Alejandro de Villalmonte, O. F. M., Cap., y Bartolomé Xiberta, O. C.

El P. Solá expuso las dos sentencias opuestas, la de Galtier y la de Parente, y sugirió como primer punto de discusión el siguiente : «Si hay o puede admitirse en Cristo una conciencia humana con dinamismo propio». Galtier está por la afirmativa. Parente niega, tanto la existencia como la posibilidad. El ponente se inclinó por la sentencia de Galtier. En cuanto a la conciencia como operación no hubo dificultad, ya que en Cristo está asumida por el Verbo la naturaleza humana completa, íntegra, perfecta ; y si hay en él dos entendimientos, el divino y el humano, no hay inconveniente en que en Cristo haya conciencia divina y conciencia humana. La discusión se centró entonces en el dinamismo propio de la conciencia humana, y aquí hubo división de pareceres. Para facilitar el debate, el ponente desmenuzó su pensamiento en el siguiente sorites :

¿Hay alguna acción activa «ad extra» exclusiva de una de las tres divinas personas ?

Luego toda acción «ad extra» es común a las tres divinas personas.

Luego toda acción del Verbo en la humanidad de Cristo es común a las tres divinas personas.

Luego en la humanidad de Cristo el Verbo, como tal, no ejerce ninguna acción propia ni exclusiva.

Luego la humanidad de Cristo no actúa movida por el Verbo, en cuanto tal.

Luego es autónoma, actúa con dinamismo propio.

No todos estuvieron de acuerdo en la aplicación que a nuestro caso hacía el ponente del principio de que en la Trinidad todas las acciones «ad extra» son comunes, discutiéndose si la conciencia puede entenderse independientemente de la persona o si, por el contrario, es algo personal, además de función de la naturaleza. Al no haber identidad de pareceres en este punto, se manifestó la misma discrepancia cuando se llegó al límite de si en Cristo puede admitirse o no un Yo humano de tipo psicológico.

El P. Villalmonte, O. F. M., Cap., en su comunicación no tuvo inconveniente en atribuir a Cristo una perfecta conciencia, un Yo humano, una perfecta personalidd psicológica y, por tanto, una autonomía e independencia propia de la humanidad de Cristo. Pero el dogma exige, añadió, que se hable también de una perfecta dependencia respecto de la persona del Verbo. Para resolver esta antinomia propuso la distinción entre la dependencia «causal» y dependencia de «orden».

La dependencia «causal» es la que tiene todo efecto respecto de su causa. Bajo este aspecto hay que afirmar en la humanidad de Cristo perfecta autonomía respecto de la persona del Verbo, porque éste, en cuanto tal, no ejerce causalidad ninguna respecto de cualquier actividad de la humanidad asumida. La humanidad de Cristo tenía en sí todas las causas de sus actos lo mismo que si no hubiera estado hipostáticamente unida al Verbo.

La dependencia de «orden» no incluye causalidad de los términos interdependientes; significa solamente que uno no puede existir sin el otro, como v. gr., la dependencia del accidente respecto de la substancia. Bajo este aspecto, tanto el ser como el obrar de la humanidad de Cristo depende enteramente de la persona del Verbo en cuanto tal, y es necesario negar toda autonomía, incluso la psicológica, a la actividad humana de Jesús.

A esta exposición del P. Villalmonte, considerada por alguno como un progreso de la de Galtier, el P. Alonso, C. M. F., replicó que una unión real del Verbo con la naturaleza humana sin ningún género de causalidad era un planteamiento absurdo. Una unión real de subsistencia supone otra causalidad. Convenido que no entra en ninguna de las causalidades de Aristóteles; pero por aproximación podemos hablar de causalidad formal. En ésta hay dos aspectos: el

de actuación y el de información. Lo que se opondría a la causalidad formal del Verbo sobre su humanidad asumida sería el aspecto de información, pero no el de actuación. Llámesela como se quiera hay que admitirla, porque si no la unión real resulta ininteligible. Otros asistentes participaron de la misma opinión.

El P. Xiberta, O. C., no pudo estar presente en la sesión y envió escrita una breve comunicación, que se leyó, pero no fué discutida.

* * *

El segundo tema de estudio y discusión versó sobre *el sacerdocio de los laicos*, y desde el primer momento aparecieron las dos posiciones que se mantuvieron irreductibles hasta el final: la de quienes afirman que a los laicos en la Iglesia les corresponde un sacerdocio en sentido meramente «metafórico», sin que tengan otro alcance las expresiones que se citan tomadas de las Fuentes y de los documentos del Magisterio; y la de quienes sostienen que el sacerdocio de los laicos es sacerdocio en sentido «propio», aunque analógico, inferior y subordinado al sacerdocio ministerial.

El esfuerzo de los patrocinadores de esta última sentencia, por encontrarle su fundamento en la doctrina del carácter bautismal y de la confirmación, no llevó todavía la convicción a la mayoría de los asistentes. Se requiere un estudio más detenido.

* * *

Finalmente inició la discusión del *problema del virtual revelado* el Dr. Ferro Couselo, leyendo su comunicación.

Dos puntos sobre todo fueron objeto de examen. El primero el que ponía de relieve que los términos *explícito* e *implícito* no tienen el mismo alcance que *indeterminado* y *determinado*. Lo implícito *está* contenido en lo explícito; lo determinado *no está* contenido en lo indeterminado. Las partes están contenidas en su todo; las especies no lo están en el género ni el individuo en la especie. Revelado, pues, de un sujeto un todo, están reveladas las partes de este todo; pero si de ese sujeto se revela el género no se revela por ello la especie, etc.

Segundo punto: Cuando Dios, usando palabras humanas, atribuye a un sujeto explícitamente un predicado, ¿qué es lo que *im-*

plícitamente dice de ese sujeto?: ¿toda la realidad implicada, incluída necesariamente en la cosa de que se ha extraído el predicado explícito, o todas las notas incluídas en el concepto objetivo de dicho predicado?

En torno a este problema, raíz de tantas confusiones, versó la discusión, que por falta de tiempo hubo de quedar inconclusa.

R. L. G.

Una nueva publicación periódica de Ciencias Eclesiásticas:

"ANTHOLOGICA ANNUA"

Un índice patente del claro resurgir que en el campo de las ciencias eclesiásticas puede apreciarse en España desde hace quince años son las Revistas científicas y de alta divulgación que, a partir del año 1939, se han fundado de nuevo o se han mejorado notablemente. En el último capítulo figuran las ya veteranas: «Analecta Sacra Tarraconensia», de la Biblioteca Balmes, de Barcelona; «Ciencia Tomista» y «Vida Sobrenatural» (de los Dominicos); «Estudios Eclesiásticos», «Manresa», «Razón y Fe» y «Sal Terrae» (de los Jesuítas); «Ciudad de Dios» (de los Agustinos); «Archivo Ibero-Americano» (de los Franciscanos); «Ilustración del Clero» (de los Claretianos).

Entre las nuevamente aparecidas figuran cinco del Consejo Superior de Investigaciones Científicas: «Revista Española de Teología» y «Estudios Bíblicos», del Instituto «Francisco Suárez»; «Sefarad», del «Arias Montano»; «Hispania Sacra», del «Enrique Flórez», y «Missionalia Hispanica», de «Santo Toribio de Mogrovejo». Aparte de eso han fundado nuevas revistas de investigación casi todas las órdenes religiosas de abolengo científico: «Revista de Espiritualidad» y «Estudios Josefinos», los Carmelitas; «Verdad y Vida», los Franciscanos; «Archivo Agustiniano», los Agustinos; «Archivo Teológico Granadino» y «Miscelánea de Comillas», los Jesuítas; «Ephemerides Mariologicae», los Claretianos; «Estudios», los Mercedarios; «Estudios Franciscanos», los Capuchinos; «Estudios Marianos», la Sociedad Mariológica Española. A esto habría que añadir otras publicaciones de alta divulgación, como «Cultura Bíblica», de la A. F. E. B. E.; «Cuadernos de Teología», que publica el Pontificio Colegio Español de Roma, y «Lumen», del Seminario de Vitoria.

A este abundante elenco viene a sumarse este año una nueva publicación periódica, dirigida y patrocinada por el Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, que radica en la Iglesia Nacional de España, en Roma.

El Rector de dicho Instituto, Ilmo. Mons. D. Maximino Romero de Lema, hace así la presentación de la nueva revista:

«En la Vigilia del Año Santo de 1950 se inauguraba oficialmente, bajo la presidencia del Emmo. Card. Pizzardo y del Ministro español de Asuntos Exteriores, el nuevo Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, radicado en la Iglesia Nacional de España en Roma.

Este Instituto tenía por objeto promover los estudios de investigación sobre las ciencias eclesiásticas por parte de los miembros del Clero diocesano español; en primer lugar, la Historia de la Iglesia y de la Teología, para la que ofrecen cantera única e inagotable los archivos y las bibliotecas de Roma, pero sin desatender las demás ciencias eclesiásticas, para cuyo cultivo brindan un hogar apropiado el Instituto y la Iglesia Nacional de España en la Ciudad Eterna.

Después de tres años de tarea silenciosa, comienzan a ver la luz pública los trabajos de los miembros del Instituto, y como órgano periódico del mismo, que aparecerá anualmente, se presenta al mundo científico la revista «Anthologica Annua», que tendrá siempre de 500 a 600 páginas.»

A nadie se le oculta la importancia que el Instituto Nacional de Estudios Eclesiásticos tiene para el porvenir de estos estudios en nuestra Patria. Al lado de esos trabajos de inminente aparición a que alude su ilustre Rector, figura una gran empresa de carácter bíblico que por ahora no estamos autorizados a revelar, pero en la cual trabajan ya algunos becarios del Instituto y otros ilustres especialistas españoles.

Mientras tanto, ahí está ya esta publicación miscelánea anual, cuya calidad es el mejor elogio de la actividad desarrollada por el Instituto y la mejor garantía de las esperanzas que en él tienen cifradas las ciencias eclesiásticas.

Se publican en este primer volumen cinco estudios y dos notas. De cada una de ellos damos a continuación un resumen esquemático, para que nuestros lectores puedan formarse una idea de su importancia; idea que verán seguramente confirmada si leen directamente el texto de los magníficos trabajos.

1.—Demetrio Mansilla, *El Cardenal hispano Pelayo Gaitán (1206-1230)*, pp. 11-66.—Aclara definitivamente su origen español y demuestra que fué uno de los hombres más prestigiosos de la Curia romana, a la que representó en misiones difíciles y prestó valiosísimos servicios.

2.—Justo Fernández Alonso, *Don Francisco de Prats, primer Nuncio permanente en España (1492-1503)*, pp. 67-154.—Es este trabajo una magnífica contribución al estudio sobre las relaciones entre España y la Santa Sede durante el pontificado de Alejandro VI. Además se pone de relieve por primera vez la recia personalidad diplomática del Nuncio Prats. En apéndice se publican 37 documentos inéditos.

3.—José Zunzunegui, *La Cámara apostólica y el Reino de Castilla durante el Pontificado de Inocencio VI (1352-1362)*, pp. 155-184.—Recoge los datos sobre los personajes que durante este tiempo desempeñaron el cargo de Colector, y analiza su actividad en el cobro de los diezmos, los expolios, el subsidio voluntario, las rentas intercalares y los «servitia communia». En apéndice, once documentos inéditos.

4. José M.ª González Ruiz, *Sentido soteriológico de KEFALE en la cristología de San Pablo*, pp. 185-224.—Estudia analíticamente el sentido de la metáfora «cabeza» en el A. T., en el ambiente helénico y en la literatura cristiana primitiva; analiza los textos paulinos en que aparece esa expresión, y concluye que parece expresar una intervención salvadora de Cristo respecto de aquellos que dependen de él, y que esta función soteriológica no exige que la colectividad se considere siempre como un cuerpo; Cristo es cabeza de la Iglesia, no porque la complete, sino porque la rige y la salva.

5.—Juan Errandonea, *Analogías vascas en el vocabulario sumero-semítico*, pp. 225-299.—Buena contribución al estudio filológico de la lengua vasca.

6.—Miguel Roca, *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo (1560-1582)*, pp. 303-476.—Presenta y edita una larga colección de documentos, noventa y tres, inéditos, entre los que destacan por su especial interés las dos censuras de las Universidades españolas de Salamanca y Alcalá.

7.—Melquiades Andrés, *Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia*, pp. 477-550.—Es una aportación de supre-

mo interés para el estudio de la llamada escuela teológica salmantina. Se da noticia de cincuenta y siete manuscritos con obras de sesenta y cinco teólogos de diversas Ordenes Religiosas.

Como puede observarse por simple enunciado, se trata de investigaciones serias en el campo de la Historia Eclesiástica, de la Teología y de la Exégesis. Felicitamos sinceramente por ello al Instituto y a sus autores y les deseamos muchos éxitos en los números sucesivos de «Anthologica Annua», que esperamos con ansiedad.

S. Muñoz Iglesias.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

Sarić, Juan Ev.: *Sveto Pismo Novoga Zavjeta*. Madrid, 1953. Tipografía Almagro. 513 páginas con tres mapas geográficos.

Esta segunda edición del Nuevo Testamento, del Excmo. Señor Arzobispo de Sarajevo Mons. Juan Ev. Dr. Sarić —traductor de toda la Sagrada Escritura de los textos originales a la lengua croata, cuya obra científica mereció elogios de todas las revistas nacionales y extranjeras (véase A. Škrinjar, en «Biblica» 23 [1942] 373-374; 24 [1943] 404)— ha sido preparada por la «Croatia Academica Catholica», residente en el Colegio Mayor Santiago Apóstol, para satisfacer a las necesidades de los croatas emigrantes. El Excmo. Señor concedió benévolamente a la «Croatia Academica Catholica» no sólo el permiso, sino también cedió su derecho de autor para esta segunda edición. Por su parte, los editores nuevos han procurado una espléndida edición, dedicándola al Emmo. Señor Cardenal Stepinac, Arzobispo de Zagreb y Metropolitano de Croacia e ilustrándola con una miniatura en color, tomada del Salterio del Papa Pablo III, del célebre miniaturista croata Julio Klović («in minimis maximus» como reza su lápida sepulcral en San Pedro dei Vincoli, en Roma) y con ocho láminas, todas obras en madera, del famoso escultor croata Juan Mestrović («el moderno Miguel Angel»), actualmente profesor y director en la Academia del Arte en Siracusa, Estados Unidos. En conjunto es una obra digna de ponerse al lado de las otras de las mayores naciones católicas. Felicitando al Excelentísimo Señor Arzobispo y a los editores con motivo de esta segunda edición, expresamos el vivo deseo de que la lectura de este Sagrado Volumen produzca en las almas martirizadas de sus lectores croatas copiosos frutos espirituales con la «consolatio Scripturarum», que es la única intención del Excmo. traductor expresada en el prólogo a la primera edición.

Slavičer

Rowley, H. H.: *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*. Lutterworth Press, London, 1952. XII-328 págs. en 215 × 135.

El libro contiene una colección de ensayos, cuyos temas no pueden ser más interesantes: *El siervo del Señor a la luz de tres decenios de crítica. El Siervo doliente*

y el Mesías davídico. La naturaleza de la profecía del Antiguo Testamento a la luz de los estudios recientes. El orden cronológico de Esdras y Nehemías. El matrimonio de Rut. La interpretación del Cantar de los Cantares. La unidad del libro de Daniel. Los descubrimientos recientes y la edad patriarcal.

1.—El primer ensayo, que es el único inédito, comprende dos conferencias pronunciadas por el autor en el King's College de Londres. La primera pasa revista y critica las interpretaciones individualistas del Siervo de Yahvé, limitándose a las publicaciones principales, aunque muy numerosas, aparecidas después de la de Mowinkel, de 1921. Las agrupa según la persona con quien identifica al Siervo: el profeta, el rey Joaquín, el Mesías, un dios mitológico, uno en unos cánticos y otro en otros; y va rechazándolas una por una. Cree que lo que se dice del Siervo de Yahvé se ha cumplido en Jesucristo mejor que en nadie, y que esta coincidencia no es casual, pero opina que el autor no pensó en el Mesías. La segunda conferencia se refiere a las interpretaciones colectivistas: el pueblo de Israel, un personaje simbólico de la misión de Israel, un grupo dentro de Israel, un concepto fluctuante entre individuo y grupo, la colectividad israelita pero con rasgos individuales. Hay un capítulo especial para la interpretación ecléctica de la escuela escandinava, al cual sigue otro destinado a exponer la opinión de R., que es la siguiente: En los cánticos 1 y 2 se dicen del Siervo muchas cosas, que fuera de los cánticos se dicen del pueblo de Israel. Pero los cánticos 2 y 4 impiden que se pueda identificar al Siervo con Israel, porque en ellos el Siervo tiene una misión que realizar en Israel, y sufre sin culpa, mientras que Israel sufrió por sus propios pecados. Habría cierto progreso en la mente del autor. En el primer cántico se refiere colectivamente a Israel, que tiene la misión de llevar la luz al mundo. En el segundo se da cuenta de que el mismo Israel tiene necesidad de ser purificado; hay por lo tanto una misión previa que realizar dentro de Israel, acaso por medio de una minoría o «resto». El tercer cántico trata del sufrimiento que esta misión trae consigo, pero no está claro si piensa en un Siervo colectivo o en un representante individual, en cuya persona esté representada y simbolizada la colectividad. El cuarto cántico es claramente individual, y ve que el sufrimiento no es un accidente de la misión, sino el órgano de la misma. El Siervo cumple su misión mediante su propio sufrimiento inocente y vicario. Esta última parte se ha cumplido en Cristo, en el cual sigue habiendo algo de aquella fluctuosidad, ya que su Pasión se reproduce en cierto modo en la Iglesia, que es su cuerpo y es una colectividad.

2.—Este concepto de un Siervo doliente ¿constituía antes de Cristo un concepto mesiánico coexistente, pero distinto del de un Mesías de estirpe regia? ¿Se habían fundido los dos conceptos para formar uno sólo? R. enumera y rechaza todas las teorías que afirman que los judíos, o una minoría de ellos, identificaban, antes de Jesucristo, el Mesías davídico con el Siervo de Yahvé. Coexistían los dos conceptos, sin vincularse ni identificarse. Jesús fué el primero que asoció en su persona ambos conceptos, y no le faltaba un fundamento objetivo para ello, puesto que ambos tendrían una misma raíz, si es que, como quiere la escuela escandinava, el Siervo doliente deriva de la liturgia regia del Año Nuevo.

3.—Al hablar de la profecía, es frecuente entre los escritores modernos poner la característica de la misma en lo que ellos llaman excitación extática. R. se opone decididamente a esto. No lo exige la etimología de su nombre, ni lo exige la necesidad de algo que demuestre externamente que uno está inspirado. La diferencia entre el profeta verdadero y el falso no está en nada externo, sino en la verdad

de lo que dicen, y en que el verdadero profeta ha experimentado que Dios le llamaba. Los grandes profetas, aparte de que alguno de ellos haya sido extático, han pasado por otras experiencias más finas parecidas a las místicas, que les hacen considerarse incorporados a Dios y como una prolongación suya. Verdad es que la inspiración se colora con el modo de ser del profeta, y que el mundo que le rodea puede ser ocasión de la profecía, pero él sabe que lo que dice no es una mera meditación sobre sus experiencias, sino que le viene impuesto por Dios. Tampoco caracteriza al profeta la predicción del futuro, sino el ver las cosas a la luz de su propio conocimiento de Dios.

4.—En cuestión tan discutida como la del orden cronológico de las misiones de Esdras y Nehemías, expone R. los argumentos de una y otra parte, y termina comprobando que estamos muy lejos de haber llegado a la demostración de ninguna de las dos posiciones opuestas, pero que hasta ahora hay más probabilidades en favor de un orden Nehemías-Esdras.

5.—La ley del Levirato habría existido antiguamente en una extensa área de pueblos, y en ellos habían tenido una amplitud mayor que en la legislación del Deuteronomio. El pariente tendría obligación: *a*) de vengar la sangre de su hermano asesinado; *b*) de comprar sus propiedades rústicas en peligro de salir de la familia; *c*) de suscitar descendencia a su hermano muerto. En defecto del hermano, estas obligaciones recaerían sobre otros parientes más lejanos, pero es probable que en éstos se considerasen menos fuertes las obligaciones, especialmente la *b*) y *c*). Esta última estaría ya en desuso en tiempo de Tamar (Gen. 38), que no pudo recurrir a la opinión pública para obligar a su suegro, y tuvo que servirse de una estratagema. Cuando llega la legislación del Deuteronomio (Dt. 25,5-10), ya sólo se habla del hermano, y no de los otros parientes. En Rut todavía se trata de los parientes. El Deuteronomio establece que, si el hermano se niega a cumplir su deber, la viuda le citará ante los ancianos en la puerta de la ciudad, y quitándole un zapato, le escupirá a la cara. En el libro de Rut el procedimiento es más suave. Ni siquiera está presente Rut. Pero cuando el pariente renuncia a ella, él mismo se quita un zapato. A pesar de esto, cree R. que Rut es anterior al Deuteronomio. En aquel libro la obligación de comprar la tierra hacía relación a la suegra, y la de casarse, a la nuera; eran distintas, pero no se podía aceptar la una y rechazar la otra.

6.—Expone R. y critica las diversas interpretaciones dadas al Cantar de los Cantares. La interpretación alegórica, que ve en el Cantar la historia de Israel o la de la Iglesia, o tantas otras cosas en las que la imaginación ha trabajado más que la razón, le lleva a rechazar toda alegoría. Tampoco le convence el que sea un drama con o sin moraleja. Encuentra infundado el hacer del Cantar una colección de *wasf* de la semana real de una boda semejante a la que aún se celebra en el Líbano, puesto que se puede dudar seriamente de que tal costumbre haya existido en Palestina. Con mucha más extensión examina la opinión que ve en el Cantar una adaptación del mito Adonis-Tammuz, y va rebatiendo sus fundamentos uno a uno de manera eficaz. Así, a lo largo de 45 páginas, hemos ido siguiendo su lectura con creciente interés. A veces nos parecía que rozaba la interpretación que creemos verdadera y objetiva, pero pasaba de largo para venir a decirnos al final que para él solamente se trata de una colección de cantos de amor, sin más sentidos esotéricos ni más trascendencia que la expresión de este hermoso sentimiento.

7.—A la exposición de las diversas opiniones repartidas por grupos sigue la del

autor, a lo largo de trece proposiciones, en las que se propugna la unidad de las partes protocanónicas del libro de Daniel, tomando como ejemplo el capítulo 7, que está íntimamente ligado con los capítulos precedentes y los siguientes. Todo el libro apuntaría a Antioco Epifanes, y se situaría en la época macabaica.

8.—El espacio de tiempo comprendido entre las dos guerras mundiales ha sido rico en descubrimientos relacionados con el mundo de los patriarcas bíblicos. No ha habido un solo descubrimiento que haya demostrado positivamente la existencia de los patriarcas, a los cuales seguimos conociendo exclusivamente por la Biblia; pero de tal manera se ha iluminado el trasfondo y el ambiente en que la Biblia los hace vivir, que se ha hecho verosímil en sumo grado su existencia, y han quedado arrumbadas las opiniones que hacían de ellos meras personificaciones de pueblos o tribus. La fecha de Abraham, que solía colocarse en el siglo XX, debe rebajarse al XVIII o XVII. La identificación de los Habiru y Aperu con los hebreos sigue siendo posible, aunque no segura. La entrada de los hebreos en Egipto habría que rebajarla a la época de las cartas de El-Amarna. Pudieron existir personas, y aun tribus, que llevaron nombres usados más tarde en la familia de Jacob. No es cierto que los textos de Ras Shamra hablen del padre de Abraham divinizándolo. Los hallazgos de Ras Shamra nos han hecho conocer mucho mejor al pueblo cananeo, y los de Bogaz Koei a los hititas, y los de Nuzu a los hurritas. La legislación de estos últimos sería especialmente interesante para explicar numerosos pasajes de la historia de los patriarcas, y hasta el nombre de Noé en la narración del Diluvio parece de origen hurrita.

Todo el libro se lee con agrado y provecho, y sus numerosas y extensas notas contienen un verdadero tesoro bibliográfico. Muchas de sus opiniones quedan dentro de la más perfecta ortodoxia, y hemos comprobado con satisfacción el uso frecuente que hace de bibliografía católica.

J. ENCISO

BALDI, DONATO, O. F. M.: *Giosue*. La Sacra Bibbia. Torino-Roma, Marietti, 1952. 179 páginas.

Todo comentario al Libro de Jusué tiene que ir íntimamente relacionado con los conocimientos topográficos y geográficos de Tierra Santa, pues son tantos los datos de esta índole que en este Libro se regist.an que es necesaria una paciencia heroica y una buena familiarización con los lugares en cuestión para poder abordarlo con garantías de éxito. El P. Baldi ha recogido todo el material aprovechable, y con un excelente criterio de selección nos ha podido dar un estudio muy esclarecedor, de gran interés para todo el que no quiere perderse en un laberinto de nombres geográficos y propios.

Con toda objetividad, el A. examina y expone las distintas opiniones sobre el origen literario del Libro de Josué, y con muy buen sentido crítico rechaza el abuso de la explicación etiológica como base de la narración de este Libro, aun concediendo el valor relativo que sin duda en ciertas circunstancias tiene la teoría de los «Gattungen» para explicar muchos de los pequeños problemas de crítica literaria. Conforme a este sentido de ponderación y de selección discurre todo el comentario del P. Baldi, que es sin duda una buena contribución al estudio de la Biblia.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

BÜCKERS, HERMANN, C. SS. R.: *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, übersetzt und erklärt (Herder Bibelkommentar, IV, 1). Friburgo-en-Brisgovia, Herder, 1952, In 8.º de XII-380 pp.

A un ritmo completamente regular van saliendo a luz los diferentes volúmenes que faltaban de esta benemérita colección, tan distinta, a primera vista, de los ordinarios comentarios alemanes por la ausencia de toda apariencia científica y de toda discusión de pura exégesis. Como reza el título «Die Heilige Schrift für das Leben erklärt», la obra entiende comentar la Sagrada Escritura de una manera útil a la vida religiosa de nuestro tiempo. De conformidad con esta finalidad práctica de la colección, en el volumen que nos ocupa se ha esforzado el P. Bückers en sacar la lección que se desprende para nosotros del libro de las Crónicas: «La Crónica (la división en dos libros es tardía) señala a nuestro tiempo caminos y medios de la manera como nosotros hemos de desarrollar el mismo reinado de Cristo sobre el dominio puramente temporal de la vida popular y civil en el pleno e ilimitado reconocimiento de que Dios, en su Ungido, es el único Dominador y Rey del mundo.»

En la controversia sobre la relación literaria entre las Crónicas y los libros de Samuel y de los Reyes, el P. Bückers sigue la teoría de algunos exegetas recientes, según los cuales todos aquellos libros dependerían de una fuente común, diferentemente utilizada. La historicidad de los documentos propios del cronista estaría completamente fuera de duda, según el autor. En lo cual tiene perfectamente razón. Solamente que cabría preguntar si, por ejemplo en las cosas referentes al culto y a su organización, a los sacerdotes y levitas, el autor sagrado no se inspiraría en aquello que veía en el segundo templo, en vez de contar aquello que tenía lugar en el primer templo o aquello que disponía el rey David antes que el templo fuera construído. El P. Bückers admite esta posibilidad (p. 161).

RAMIRO AUGÉ, O. S. B.

UBACH, B.: *I i II de Samuel*. La Biblia. Versió dels textos originals i comentari, pels Monjos de Montserrat. Monestir de Montserrat. 1952.

La famosa colección de la «Biblia de Montserrat» se enriquece con este nuevo volumen, debido a la infatigable pluma del P. Ubach. Como en los otros volúmenes, encontramos aquí las ya conocidas características de este excelente comentario: ponderación en el juicio y selección del material utilizado. Seguimos creyendo que esta obra es lo más serio que hasta ahora se ha intentado en España desde el punto de vista de alta divulgación. Su suplemento fotográfico es el gran complemento del excelente comentario.

El A., en un prólogo breve, pero sustancioso, alude a los problemas de crítica literaria que se plantea al comentarista, y con muy buen criterio acude a las «citas implícitas» como solución a conocidas dificultades, aparentemente contradictorias, como I Sam. 17, 55-58 y 15, 18, 22. Naturalmente, esto no compromete la historicidad de la narración, ya que el redactor-compilador no se preocupa de pequeñas incoherencias que no herían su sensibilidad crítica histórica, como ocurre a los investigadores de hoy. Respecto de la composición literaria del libro, el A. no cree necesario —dado el público concreto al que se dirige esta colección— detallar

las distintas opiniones de los críticos. Pero creemos que, puesto que la cuestión es importante, no hubiera estado de más una visión sintética informativa de dicho problema crítico, como orientación para este mismo amplio público general de cierta cultura religiosa. Como conclusión sostiene, siguiendo a los mejores comentaristas, que la uniformidad general de estilo y el plan general de la composición se impone contra cualquier opinión que presuponga un primitivo mosaico incoherente de diversas fuentes. Al contrario, todo indica que hay un autor único que recoge y ordena material diverso, pero con un fin de composición concreto.

Conocido es de todos los cultivadores de la exégesis el complejo problema textual de los libros de Samuel. El P. Ubach, siguiendo los mejores comentarios, acude constantemente a la versión de los LXX como gran auxiliar para la reconstrucción del texto original.

El comentario se desenvuelve con la reconocida competencia del autor, siempre procurando exponer con claridad y sencillez, y con gran sentido de selección, al utilizar las diversas opiniones de los comentaristas clásicos modernos de estos libros bíblicos.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

R naldi, P. G.: *I Profeti minori. Introduzione generale. Amos.* La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali, illustrate con note critiche e commentate sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo. Torino-Roma, Marietti, 1953. 218 pp. e 12 tavole.

Forma el primer fascículo del volumen que se dedicará a los profetas menores, volumen que será completado con otras dos partes, según cree el autor, en el espacio de unos dos años. Empezando sin más con Amós, Rinaldi parece abandonar la seriación de los profetas, tal como se encuentra en el texto masorético, para conformarse con el orden cronológico. Se debe probablemente al hecho de que Amós fué el primero de los profetas «escritores» el que el director de la colección haya juzgado conveniente hacer preceder la obra de una introducción general al profetismo, que de otra suerte los manuales suelen dar antes del profeta Isaías. Como ya previene Rinaldi respecto al carácter efectivo de esta introducción, en la máxima parte se trata de ensayos separados y de épocas diversas más bien que de una verdadera monografía moderna sobre los profetas. Y advierte lealmente que algunos particulares podrán resultar modificados en el curso del comentario. Quizá haya que explicar por esta génesis especial de la «Introduzione generale» algunas lagunas del trabajo, como la que se refiere a los profetas llamados «cultuales», cuya existencia durante el período del «nuevo profetismo» es admitida por más de un crítico de nuestros días.

El comentario sobre el profeta Amós está dentro de la tónica general de la colección. Para dar satisfacción a los deseos expresados por los lectores de su «Daniele», Rinaldi ha procurado dar en él más amplitud a las informaciones sobre los problemas críticos y literarios, a más de los doctrinales. Con todo, la mejora no parece haya alcanzado a las notas de crítica puramente textual, las cuales son relativamente escasas, como en el resto de la colección. En cuanto a las opiniones, el libro no ofrece propiamente cosas nuevas y personales. En este sentido, la obra se nos antojaría algo por debajo del «Daniele» del mismo autor. Es curiosa la

reproducción en algunas notas del texto en una forma distinta de la que se da en la traducción, por ejemplo, en Am. 4, 2, p. 159, col. 1.ª, 1. 7, donde se da además la errata, que podrá desconcertar a más de un lector, de «giovani» en vez de «giorni». La crítica del libro de A. Jepsen en la «Revue Bibliique», que Rinaldi (página 117) atribuye a Lagrange, es de V(incent).

RAMIRO AUGÉ, O. S. B.

BÜCKERS, HERMANN, C. SS. R.: *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther*. Herders Bibel kommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Verlag Herder. Freiburg, 1951. 398 pp.

Esta colección, titulada con acierto «comentario viviente de la Biblia», tiene un carácter bastante distinto del conocido de Bonn, destinado a un público más restringido y especializado. La forma adoptada narrativa es una verdadera novedad dentro del clásico sistema del texto con notas al pie de la página. No cabe duda que la ilación del pensamiento gana más en este otro sistema, según el cual, después de presentar el texto, se da en forma seguida y «jugosa» el contenido doctrinal de los Libros Sagrados, dando menos relieve a lo que pudiera ser meramente de erudición. Creemos que para el público a que se dirige —sacerdotes en general y seglares con cierta iniciación en los estudios bíblicos— será de mayor fruto este sistema narrativo de comentario.

Característica de los diferentes volúmenes de esta colección es el sano sentido de ponderación, al estudiar las distintas opiniones, buscando siempre una vía media, concediendo su parte a la tradición exegética, pero al mismo tiempo aceptando con franqueza los resultados de la moderna exégesis católica. En concreto, el principio de los géneros literarios se aplica aquí con gran acierto, sobre todo en las introducciones a los libros de Judith y Tobías. Así, respecto de la historicidad del libro de Tobías, se inclina por la opinión de que, en torno a un núcleo sustancial histórico, el autor ha hecho una composición novelada con el fin de edificar a sus lectores, procurando hacer el libro al mismo tiempo agradable y atractivo. Es un género no raro en la literatura bíblica sapiencial que no está en oposición al genuino concepto de inspiración. Algo parecido viene a decir sobre el libro de Judith, cuyos hechos parece poner en la época de Artajerjes III.

Las introducciones son claras en cuanto a la exposición, buscando ante todo un fin formativo de la mente del lector, y los comentarios se mueven en la misma línea de mesura y ponderación.

FR. ALB. COLUNGA, O. P.

GARD, DONAL H.: *The exegetical method of the greek translator of the book of Job*. Pennsylvania, 1952, 108 pp.

Este opúsculo parece ser el resumen de una obra más amplia sobre el método exegético de la traducción griega del libro de Job. El fin es presentar una serie de ejemplos de las tendencias teológicas de la versión griega. Para ello ha trabajado a base de un estudio comparativo con los textos hebreos, griego, Targum y la exege-

sis rabínica. El fruto ha sido esta contribución a una mejor inteligencia del método exegético del traductor griego de Job, que no deja de tener interés para el estudio textual de dicho libro.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Ortiz Muñoz, Antonio: *Jerusalén, hoy*. Prólogo del R. P. Juan Legísima, O. F. M. Epílogo del Excmo. Sr. Duque de Terranova. Ediciones «Studium de Cultura». Madrid-Buenos Aires, 1953, pp. 223, en 4.°

Antonio Ortiz Muñoz nos brinda un nuevo libro, prueba también nueva de la diligencia de su pluma incansable, que nos ha ido narrando, con fidelidad de historia y amenidad de leyendas, su peregrinar a través del mundo entero.

Ahora el avión llevó a Ortiz Muñoz a Palestina, y aquellas impresiones han pasado al libro que hoy presentamos, de elegante formato, adornado con numerosas fotografías de los Santos Lugares, y de ese estilo vivo y actual a que ya nos tiene acostumbrados en sus anteriores obras.

Jerusalén, hoy empieza describiendo la primera etapa del viaje, Roma y el Papa, de tan honda repercusión siempre en el alma de un católico. Siguen luego las etapas de Grecia y Egipto, tan llenas de observaciones y de recuerdos históricos, como sabe poner el autor en sus libros de viaje. Porque ya conocen el estilo de Ortiz Muñoz, que no se limita a dar geografía de sus rutas, sino que las páginas de sus libros están rebosantes de historia, de observaciones sobre la realidad actual que describe y de atinadas aplicaciones doctrinales, si el argumento se presta a ello. Y Palestina ha ofrecido a Antonio Ortiz Muñoz una oportunidad maravillosa para desplegar sus cualidades de escritor.

Los Santos Lugares, con cuanto representan en la historia y en la geografía bíblicas; el Nuevo Estado de Israel, tan propicio para observar y sacar enseñanzas de toda índole; el problema de Palestina, dividida entre árabes y judíos, con la intervención de la ONU por un lado, y la solución propuesta por el Papa Pío XII por otro, así como otros aspectos menores, dan ocasión a que el autor nos traiga una cita escriturística unas veces, un hecho evangélico otras, unas informaciones interesantísimas de la experiencia judía del Nuevo Estado, el resumen de una encíclica pontificia sobre la solución del problema palestinense, etc., etc. Y como se trata de Palestina y Antonio Ortiz es español, no podía faltar el recuerdo y la presencia de la acción de España en Tierra Santa, desde los días lejanos de Jaime II de Aragón, en las postrimerías del siglo XIII. Nos suministra datos muy interesantes y actuales sobre la Custodia franciscana de Tierra Santa, y su admirable como callada labor. No falta en las páginas de *Jerusalén, hoy* —¡no podía faltar!— el dolor del católico al ver cómo tantos y tantos sagrados Lugares, escenarios de la vida terrenal de Jesús, de María, del Evangelio todo, están en manos de no católicos, que han de pasar por la dura práctica de la concelebración de cultos distintos y han de someterse al pago humillante de ciertos tributos por usar unas horas aquellos recintos venerandos.

Termina con un capítulo dedicado a la magna exposición de Tierra Santa, que se proyecta en Madrid, por la Asociación Española de Amigos de T. S., y sobre cuya magnitud baste decir que corre a cargo en gran parte del Secretario general de dicha Asociación, don Luis Ortiz Muñoz, de tanta competencia como efectivi-

dad y dinamismo en cuanto pone las manos. Esperamos que dicho certamen reavive el amor y el interés de España por aquellos Santos Lugares, en los que hay tantas huellas de su historia.

Estas son, a grandes rasgos, las líneas fundamentales de *Jerusalén, hoy*. Esperamos una amplia divulgación del libro, actual y vivo, salpicado de historia y relleno de actualidades variadísimas. Y felicitamos muy de veras al autor, viajero y escritor incansable, hasta que nos dé su próximo libro.

A. Avelino Esteban Romero

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum, 1953, jul.-sept.— B. Emmi, *Il Decreto Tridentino sulla Volgata nei commenti seconda polemica protestantico-cattolica*, pp. 222-272.

The Catholic Biblical Quarterly, july, 1953.— Peter G. Duncker, *The Canon of the Old Testament at the Council of Trent* (Sigue paso a paso los diversos trabajos y sesiones del Concilio sobre la materia, utilizando la Görresiana), pp. 277-299.—Eamonn O'Doherty, *The «Conjectures» of Jean Astruc, 1753* (Exposición de la teoría y de las reacciones que provocó su aparición), pp. 300-304.—Edmund F. Sutcliffe, *«Et tu aliquando conversus», St. Luke 22,32* (Expone y rechaza cuatro interpretaciones, y luego acepta la de Maldonado «sicut ego te confirmavi, tu iterum fratres tuos confirma», y aduce pruebas en su favor), pp. 305-310.—Roger T. O'Callaghan, *A Note on the Canaanite Background of Psalm 82* (Hace notar alguna analogía entre este Salmo y un pasaje de la leyenda de Keret, y en consecuencia defiende la autenticidad de vv. 2-4 contra Morgenstern), pp. 311-314.—David M. Stanley, *Paul's Conversion in Acts: Why the Three Accounts?* (En un género literario de narración de viajes, presenta Lucas el desarrollo histórico de la universalidad de la Iglesia, eligiendo como protagonista al converso Pablo, que es un apóstol en sentido pleno, y hasta cierto punto se identifica con el Resucitado. La narración del redactor quiere demostrar que Pablo vió realmente a Cristo. La del discurso arameo de San Pablo subraya que sólo él le ha visto exaltado en la gloria. La de su discurso griego presenta esta visión como el comienzo de una misión profética, en la que él es el Siervo de Yahvé), pp. 315-338.—*Biblical News*, pp. 339-343.—*Survey of Periodicals*, pp. 344-363.—*Book Reviews*, pp. 364-402.—*Short Notices*, pp. 403-406.

— — — —, october.—Roland E. Murphy, *Israel and Moab in the Ninth Century B. C.* (Analiza las relaciones bélicas de ambos pueblos durante el siglo IX a. C., teniendo en cuenta el conocimiento que de Transjordania dan las excavaciones), pp. 409-417.—Joseph H. Crehan, *St. Peter's Journey to Emmaus* (Entre la narración de Mc. 16,12-13 y la de Lc. 24,33-35 no hay ninguna contradicción, si uno de los que fueron a Emaús fué Pedro, y fueron los dos, y no los once, quienes decían: Ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Pedro. Apoya su interpretación en Orígenes y en el Cod. Beza), pp. 418-426.—Eric F. F. Bishop, *Jesus and Capernaum* (Situación, nombre e importancia de Cafarnaum en la vida de Jesús), pp. 427-437.—Thomas Barrosse, *Death and Sin in St. Paul's Epistle to the Romans* (Estudia las diversas acepciones del término «muerte» en estos cc.,

y contraponiendo este concepto al de «vida», concluye que se trata de una sola realidad con diversas fases y un término definitivo. Un examen del contexto judío del Apóstol confirma esta conclusión), pp. 438-459.—P. J. Gannon, *Could Mark employ «Auton» in 3,21 referring to «Ochlos» in 3,20?* (Responde afirmativamente, y así, la que estaba fuera de sí, era la muchedumbre), pp. 460-461.—*Biblical and Archaeological News*, pp. 462-469.—*Survey of Periodicals*, pp. 470-484.—*Book Reviews*, pp. 485-516.—*Short Notices*, pp. 517-518.

Ciencia y Fe, 1953, abril-junio.—Jorge Sily, S. J., *El texto de Santiago: «Confesaos los unos a los otros los pecados» en los siglos XII, XIII, XIV y XV* (Desempeña un papel importante en la teología del sacramento de la penitencia, que se desarrolla y llega casi a su completo crecimiento), pp. 1-21.

La Ciencia Tomista, 1953, jul.-septbre.—M. E. Boismard, O. P., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Notas críticas), pp. 489-495.—Fr. Alberto Colunga, O. P., *XII Semana Bíblica Española* (Notas críticas sobre el volumen en que se recogen los trabajos de aquella Semana), pp. 496-500.

Divus Thomas, 1953, marz.—H. Bückers, C. SS. R., *Die sozialen Grundideen der alttestamentlichen Gesetze und Einrichtungen* (Limita la investigación a los libros Ex., Lev., Num. y Deut.), pp. 61-89.

— — — —, junio.—M. A. v. d. Oudenrijn, O. P., *Äthiopische Gebetbücher in Freiburg Schweiz* (Tienen valor bíblico y teológico), pp. 228-232.

Eglise Vivante, 1953, 5.—A. Gelin, *L'Eglise des «Pauvres»* (En el A. T. la palabra pobreza tenía un contenido de intensa espiritualidad, de un mensaje religioso; Cristo proclama ese mensaje para todo el mundo), pp. 163-187.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1953, abr.-septbre.—J. Dupont, *L'utilisation apologetique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes* (Contribución al estudio de las citas del A. T. hechas por los hagiógrafos del Nuevo), pp. 289-327.—A. Houssiau, *L'exégèse de Matthieu XI, 27, B. selon saint Irénée* (Lo expone a la luz de: el papel del Verbo en la creación y la providencia y del juicio universal y justo de Dios), pp. 328-354.—M. Haelvoet, *La théophanie du Sinaï, Analyse littéraire des récits d'Ex., XIV-XXIV* (Se esfuerza por reconstruir la trama primitiva y fundamental de esos pasajes), pp. 374-397.

Estudios Eclesiásticos, 1953, jul.-septbre.—Leal, Juan, *La Eucaristía y la Parábola del Buen Pastor (Io 10,1-18)* (La Eucaristía hace más real y objetiva la alegoría del Buen Pastor y la Parábola hace más sensible y más práctica la verdad

y el misterio de la Eucaristía), pp. 317-324.—North Roberto, *El nuevo «santuario» de Jericó* (El A., en Bíblica de 1953, expuso brevemente las razones para hablar de un posible santuario precananeo de unos siete mil años de antigüedad; aquí ahora expone la fuerza probatoria de aquellas razones, aunque todavía no se conoce con seguridad la fecha de los muros de Josué), pp. 325-337.—Collantes, Justo, *La más antigua interpretación de Io 4,35* (Es la de Heracleon, quien en boca de los discípulos pone un sentido literal, y en boca del Maestro espiritual), pp. 339-345.—Bover, José M.ª, *Autenticidad de Lc. 9,54-56*, pp. 347-349.

Euntes Docete, 1953, 2.— Mariani, B., *Il poligenismo e la Bibbia* (No hay razón para ver en ningún texto de la Biblia ideas poligenistas), pp. 188-230.—Mariani, B., *Intorno a 1 Cor. 15,45 (Gn. 2,7): «Factus est primus homo Adam in animam viventem»* (ψυχήν ζῶσαν = *nephes hajah*), pp. 248-249.

— — — —, fasc. 3.— Erbetta, M., *Un nuovo commento al Vangelo* (Se refiere al de Lanza del Vasto, editado en 1951), pp. 385-387.

The Harvard Theological Review, April, 1953.— Arnold A. T. Ehrhardt, *Greek Proverbs in the Gospel* (Escasos ejemplos basados en la escuela de la historia de las formas), pp. 59-77.—Deno Geanakoplos, *Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274)* (Presenta la doble actitud de Miguel con el Papa y con los obispos griegos, las razones que le inducían a desear la unión, y la reacción del pueblo frente a ella), pp. 79-89.—Jacob J. Rabinowitz, *Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources* (Comparando un contrato matrimonial demótico, de época tolemaica, con las disposiciones de la Mishna y la legislación bíblica, concluye que es una importación judía en Egipto), pp. 91-97.—Robert M. Grant, *Date of Tatian's Oration* (Habría sido escrita después del año 175, acaso el 177 ó el 178), pp. 99-101.—J. F. Gilliam, *The Pro Caelio in St. Jerome's Letters* (Presenta una lista de reminiscencias de este discurso ciceroniano en las cartas de San Jerónimo), pp. 103-107.

————, July, 1953—W. D. Davies, *«Knowledge» in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11,25-30* (Después de clasificar los diversos usos, que del término «conocimiento» hacen los manuscritos del Mar Muerto, concluye que no tiene un sentido gnóstico, sino apocalíptico; y suponiendo que Mt. 11,25-30 tiene también un contexto apocalíptico, cree que, tanto en aquéllos como en éste, la expresión revela un mismo ambiente ideológico), pp. 113-139.—Joseph M. Baumgarten, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls* (Del examen de DSH, CDC y DSD, concluye que los miembros de la secta no se distinguen de los Esenios en su actitud frente al Santuario y los sacrificios, porque unos y otros honran al Templo y los sacerdotes, pero se abstienen de los sacrificios y los sustituyen por actos espirituales), pp. 141-159.—E. L. Allen, *Representative-Christology in the New Testament* (Comienza por sentar que el enviado representa a la persona que le envió, recibe los honores que a ella corresponden, y ejerce los mismos

poderes que ella, aunque delegados. Después pretende que a esto se reduce la relación de Jesús con la Divinidad. No sería Dios, sino un representante de Dios), pp. 161-169.—A. H. M. Jones, *St. John Chrysostom's Parentage and Education*, pp. 171-173.

Irénikon, 1953, abr.-jun.—D. E., Lanne, *Le Schisme en Israël* (Cómo concebir las relaciones entre la Sinagoga y la Iglesia), pp. 227-237.

The Jewish Quarterly Review, october, 1953.—Solomon Zeitlin, *The Fiction of the recent Discoveries near the Dead Sea* (Los nuevos descubrimientos de Qumram serían también medievales. En tiempo de Barcokeba no empezaban las cartas con la partícula *min*, ni tenían firma; el hebreo de esta carta es muy incorrecto. La filacteria presenta el orden de capítulos que se introdujo con posterioridad al s. IV p. C. por los judíos de Babilonia), pp. 85-115.—Ernest R. Lachman, *Hebrew Paleography again* (Defiende contra Birnbaum que la Paleografía hebrea ha de establecerse a base de reproducciones fotográficas, y no de transcripciones a mano, y apoyándose en documentos fechados con certeza), pp. 116-122.—Jefin Schirmann, *Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology* (Trata de demostrar que la poesía litúrgica hebrea data de los primeros siglos de la Era cristiana, y estudia la antigua himnología siria y bizantina, buscando su dependencia de la poesía judía), pp. 123-161.—Heinz Edgar Kiewe, *Nigerian Sculpture of a Jewish Trader* (Una escultura de un judío empleada en el culto de los antepasados le lleva a reunir varios testimonios sobre la presencia en Africa occidental de judíos portugueses o brasileños en los últimos siglos pasados), pp. 162-168.—*Critical Notices*, pp. 169-170.

Lumière et Vie, 1953, mai.—Th. Maertens, *La mort a régné depuis Adam* (suite et fin), pp. 1-12.—J. Dupont, *La parabole de l'intendant avisé*, pp. 13-19.

————, septbre.—Th. Maertens, *L'éducation du sens moral dans l'Ancien Testament*, pp. 1-18.

Marianum, 1953, fasc. III.—Soares, Edward J., *Severianus of Gabala and the Protoevangelium* (Defiende el sentido mariológico), pp. 401-411.

Nouvelle Revue Théologique, 1953, sept.-oct.—J. Levie, S. J., *La méditation fondamentale des Exercices de Saint Ignace à la lumière de Saint Paul*, pp. 815-827.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 1953, Janvier-Juin.—B. Smalley, *A Commentaire on the Hexaemeron by Henry of Ghent* (Buena muestra del estado de la exegesis en París durante el profesorado de Enrique.

El comentario que sirve de base se encuentra en «Paris Nat. lat.», 15355, f. 220ra, 25ra), pp. 60-101.

Revista Bíblica, 1953, jul.-sept.—P. Blaeser, M. S. C., *Las Promesas del Primado*, pp. 81-85.—Guillermo Messens, *Medidas, Pesas y Monedas en la Biblia*, pp. 86-87.—José Fuchs, S. D. B., *A través de la Biblia: textos originales y versiones*, pp. 88-90.—Florentino Ogara, S. J., *Lucas 14,1-11: comentario homilético*, pp. 91-94.—Federica M. de Hauser, *Los dones del Espíritu Santo. El don de entendimiento. El don de sabiduría*, pp. 95-96.

Revue d'histoire et de Philosophie religieuses, 1953, 3.—Jean Hering, *Le Baptême dans le N. T.* (Extracta el libro de Marcos Barth: *Die Taufe ein Sakrament?*), pp. 255-260.

Revue Thomiste, 1953, 2.—F. M. Braun, O. P., *La Théologie Biblique* (Un estudio escriturario será teológico si la fe y la razón actúan, subordinada ésta a aquélla, para obtener un conocimiento más profundo de la Palabra de Dios; la teología bíblica será, pues, el término del esfuerzo racional que partiendo del sentido literal tiende a organizar el conjunto de la revelación bíblica mostrando que toda ella forma un todo coherente), pp. 221-253.

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, 1953, julio.—A. M. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse?* (Se refiere a la sección del «Manual de Disciplina» titulada «La instrucción sobre los dos Espíritus» de los mss. del Mar Muerto), pp. 425-443.

Sefarad, 1953, fasc. 2.—Joaquín M.ª Peñuela, *La inscripción asiria Im 55644 y la cronología de los reyes de Tiro*, pp. 217-237 (continuará).—José Llamas, *Los epígrafes de los Salmos en las Biblias castellanas judías medievales*, pp. 239-256.—A. Arce, *Espionaje y última aventura de José Nasi (1569-1574)*, pp. 257-286.—M.ª de los Angeles Masiá, *Aportaciones al estudio del call gerundense*, pp. 287-308.—Hipólito Sancho de Sopranis, *La judería del Puerto de Santa María de 1483 a 1492*, pp. 309-324.—Michael Molho, *Tumbas de marranos en Salónica*, pp. 325-335.—José M.ª Millás Vallicrosa, *Nuevos epígrafes hebraicos*, pp. 337-343.—F. Cantera y Burgos, *La judería de Lucena*, pp. 343-354.—F. Cantera, *Nueva observación sobre los sellos hispano-hebreos*, pp. 355-356.—José M.ª Millás Vallicrosa, *Restos de una Biblia hebraica manuscrita en Gerona*, pp. 356-358.—I. Garbell, *Another mozarabic jarŷa in a hebrew poem*, pp. 358-359.—F. Cantera, *Unas palabras más sobre la nueva jarŷa de Mosé ibn Ezra*, pp. 360-361.—F. Cantera, *Comentarios hebreos de España*, pp. 362-367.

Theologie und Glaube, 1953, 5.—P. Bertram Hessler, O. F. M., *Der verhüllte Gott. Der Heilstheologische Sinn des Buches Ecclesiastes (Kohelet)*, pp. 347-359.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1953, 2.—HUBERT JUNKER, *Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der alttestamentlichen Botschaft von Reiche Gottes* (La alianza del Sinaí; la visión de Is. 2,2-4; el reinado de David; el reino de Dios y el Mesías; el siervo de Jahvé; el Nuevo Testamento), pp. 65-79.

Verbum Caro, 1953, septiembre—PHILIPPE-HENRI MENOUD, *Révélation et tradition* (La teología paulina se apoya en la revelación y en la tradición; de la primera depende particularmente en lo que afirma de la unidad de la obra divina en la Antigua y Nueva Alianza, del valor redentivo de la cruz y de las dos etapas de la salvación; se muestra tradicional por su comunión con los otros apóstoles, por su guarda de las tradiciones apostólicas y por mantener la unidad de la Iglesia), pp. 2-10.—WILLIAM HENTSCH, *L'Evangile et la Loi*, pp. 44-59.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1953, 2.—P. GAECHTER, *Zum Begräbnis Jesu*, pp. 220-225.

— — — —, **3.**—H. SCHÜRMANN, *Die Dubleten im Lukasevangelium* (Pretende aclarar el procedimiento redaccional de San Lucas), pp. 338-345.

LIBROS RECIBIDOS

De EDITORIAL APIS. Presidente Roca, 150. Rosario (B. A.).

ANDRÉS DOSSIN: *El Sermón de la Montaña.*—175 × 225 mm., sin páginas.

De SUS AUTORES.

La Sainte Bible.—Les Épitres Catholiques de Saint Jacques, Saint Jude et Saint Pierre.—140 × 190 mm., 108 páginas.

De BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

Obras completas del Beato Juan de Avila. Tomo II. *Sermones, pláticas espirituales.* 1953.—140 × 200 mm., XIX + 1424 páginas.

PP. LLORCA, G.ª VILLOSLADA, LETURIA Y MONTALBÁN, S. J.: *Historia de la Iglesia Católica.* Tomo II. *Edad media (800-1303). La cristiandad en el mundo europeo y feudal.*—1953.—140 × 200 mm., XII + 1006 páginas.

E. F. REGATILLO et M. ZALBA, S. J.: *Theologiae Moralis Summa.* II. *De Mandatis Dei et Ecclesiae.*—1953.—140 × 200 mm., XX + 1109 páginas.

José M.ª RIAZA, S. J.: *Ciencia Moderna y Filosofía. Introducción físico química y matemática.*—1953.—135 × 200 mm., XXXI + 756 páginas + XVI láminas.

De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. París.

La Sainte Bible. Habaquq. Abdias. Joël.—1953.—140 × 190 mm., 91 páginas.

La Sainte Bible. L'Ecclésiastique.—1953.—140 × 190 mm., 216 páginas.

La Sainte Bible. Les livres de Samuel.—1953.—140 × 190 mm., 238 páginas.

De VERLAG HERDER. Johanniterstrasse, 4. Freiburg, Breisgau (Alemania).

PETER KETTER: *Die Königsbücher.* (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt) Band III/2.—1953.—160 × 235 mm., IX + 333 páginas.

PETER KETTER: *Die Apokalypse* (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt) Band XVI/2. 3, unveränderte Auflage.—1953.—160 × 230 mm., X + 231 páginas.

De la IGLESIA NACIONAL DE ESPAÑA EN ROMA.

Anthologica Annua. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. 1953.—180 × 260 mm., 550 páginas.

De LIBRERIA INTERNAZIONALE TREVES DI LEO LUPI. Napoli.

GAETANO BAGLIÒ: *Le Origini di Gesù in rapporto alla storia del Re Erode e al messianismo da Daniele a S. Paolo.*—1953.—150 × 200 mm., VIII + 203 páginas.

De TIP. PABLO LOPEZ. Meléndez Valdés, 17. Madrid.

JOSÉ RIQUELME SALAR: *Examen médico de la vida y pasión de Jesucristo.*—1953.—150 × 215 mm., 171 páginas.

De PETER HANSTEIN VERLAG G. M. B. H. Bonn (Alemania).

HEINRICH GROSS: *Weltherschaft als religiose Idee im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge, 6).—1953.—180 × 225 mm., 157 páginas.

HENRICH JOSEF VOGELS: *Evangelium Colbertinum.* II. *Untersuchungen* (Bonner Biblische Beiträge, 5).—1953.—180 × 225 mm., 181 páginas.

Del PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM de Roma.

R. KOBERT: *Textus et Paradigmata Syriaca.*—1952.—140 × 210 mm., 106 páginas.

ALOISIUS GONZAGA DA FONSECA, S. J.: *Quaestio Synoptica* (Institutiones Biblicae Series Altera: Opera Subsidiaria).—1952.—175 × 255 mm., 224 páginas.

6014 2